

הזמן קשר אולי המחבר בין יסורי הגלות שהסתיימו ביציאת מצרים בעבר (בחדש הראשון) לבין יסורי הגלות הנוכחית שעתידיים להסתיים אף הם בגאולה והתגלות.⁴¹

בין לילה לבוקר

(ניתוח ספרותי של מאמר זוהר, ח"ב, לו ע"ב — לח ע"ב)

מאת

מרדכי פכטר

ההיבטים האמנותיים של החטיבות הספרותיות השונות בספר הזוהר הם רבים ומגוונים.¹ אך אין ספק שהאינטגרציה האורגנית בין המרכיב הסיפורי והמרכיב הדרשני בקומפוזיציה הספרותית הזוהרית מהווה את אחד הבולטים שבהם.² אינטגרציה זו מושגת כאשר הסיפור והדרוש משתלבים זה בזה כשני

1 על-אף הסתעפותו הרבה והתגוונותו של חקר הזוהר עדיין לא ניתנה הדעת במידה הראויה, אם בכלל, לערכיה האסתטיים של יצירת מופת זו. מצב עניינים זה מאפיין למעשה את חקר הקבלה בכלל, וראה בנושא זה את דברי גרשם שלום שנאמרו בקבלו את פרס ביאליק (מוסף תרבות וספרות של עתון 'הארץ', מיום 21.1.77). אמנם לאחרונה נתפרסם ספר המוקדש כל כולו לבירור הערכים האסתטיים בספר הזוהר (מתי מגד, האור הנחשף, ערכים אסתטיים בספר הזוהר, ספרים פועלים, תל-אביב 1980), אך דומה שתרומתו לליבונה של הסוגיה האמורה אינה רבה. וראה ביקורתיו של זאב גריס על הספר ('אור לא זורע', מוסף תרבות וספרות של עתון 'הארץ', מיום 21.11.80; קרית ספר נה [תשמ"ז], עמ' 373-378). וראה גם: Elliot Wolfson, 'Left contained in the Right A study in Zoharic Hermeneutics', *AJS Review*, vol. XI, No. 1 Spring 1986), pp. 27-52. וראה שם במיוחד הערה 2.

2 על היבט זה ראה בספרו הנ"ל של מתי מגד, עמ' 35, 43-44; בביקורתו הנ"ל של זאב גריס בקרית-ספר, עמ' 375-376, ובמיוחד במאמרו של יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר', הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 103-104 (להלן: ליבס, המשיח של הזוהר).

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט) • דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית

41 על השימוש במוטיב הנחש הנושך ברחם האילה בטכסטים שבתאים מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ ראה מאמרו המאלף של יהודה ליבס, 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ז) עמ' 309-320. ליבס במחקרו עומד על גלגולי משמעות הציור למן ספר הזוהר, קבלת האר"י, והספרות השבתאית, בפירוש ספרא דצניעותא אותו משייך ליבס לחוגי ר' יהונתן אייבשיץ.

מרכיבים שווי-ערך, משלימים ומזינים האחד את רעהו ומכוננים בדרך זו יחד קומפוזיציה אחדותית בעלת יחוד אמנותי משלה. המאמר שיידון כאן (זוהר ח"ב, לו ע"ב-לח ע"ב) מהווה לדעתי קומפוזיציה מעין זו, ובניתוחו הספרותי המפורט ננסה להדגים את האספקט האמנותי האמור של ספרות הזוהר.

א

המאמר פותח כמו רוב-רובן של דרשות הזוהר בפסוק מן הפרשה הקובע למעשה את המסגרת הדרשנית של הקומפוזיציה.³ פסוק זה, 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו' (שמות יב, כט), ישמש כמצופה נושא לבירור הדרשני. אך לפי שעה אין הוא אלא כמין כותרת לקומפוזיציה כולה, אשר על כן ניתן לקוראה בשמו, לאמור: מאמר ויהי בחצי הלילה. מעמדו של הפסוק ככותרת מומחש ביתר-שאת על ידי העובדה, שלא זו בלבד שאין הוא נדון מיד, אפילו בדיון פרלימינרי כלשהו, אלא אף שום פסוק אחר אינו מוכא בצידו לדיון דרשני-פרשני,⁴ כדרך הפתיחתאות הדרשניות המוכרות לנו הן מן המדרשים הקלאסיים והן מן הזוהר.⁵ תחת זאת פותח המחבר בספור מעשה, כי מעשה שהיה כך היה:

ר' חייא ור' יוסי הוו אזלי מאושא ללוד והוה ר' חייא רכיב בחמרא. אמר ר' יוסי נתיב הכא ונצלי, דהא מטא זמנא דצלוחא דמנחה, ותנינו לעולם יהא

3 ללמוד שבמקביל למסגרת הסיפורית, בה נעסוק בהרחבה בהמשך, קיימת גם מסגרת דרשנית שהסיפור מוצב למעשה בתוכה.

4 אמנם בדפוסי הזוהר הראשונים (מנטובה וקרימונה) מוכא מיד פסוק מתהלים (סט, יד), והדבר יוצר רושם שלפנינו פתיחתא. אולם מאחר שאין בהמשך הדברים כל התייחסות אל הפסוק הזה, ולאמיתו של עניין הוא מנותק לחלוטין מן הנדון בהמשך, יש סבירות רבה בהנחה שהוא נוסף לטקסט בטעות על ידי אחד ממעתיקי כתבי היד. ראה לכך: בדפוסים מאוחרים, כגון דפוס קושטא תצ"ו ובעקבותיו דפוס וילנה ועל-פיו גם במהדורת הרב מרגליות שלפנינו, מוכא הפסוק בסוגריים. ללמדנו שלא בכל כתבי היד של הזוהר הפסוק מצוי. ואמנם בגירסה שהיתה בידי רמ"ק אין לפסוק הזה סימן וזכר. וראה זוהר עם פירוש אור יקר מהרמ"ק, כרך ז, ירושלים תשל"ה, עמ' קצ"א.

5 על הפתיחתאות במדרשי חז"ל ראה: י. היינמן, 'הפתיחתות במדרשי האגדה — מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות ב (תשכ"ט), עמ' 47-43; הנ"ל, 'פתיחתאות של תנאים ותכונותיהן הצורניות', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות ג (1972), עמ' 134-121; הנ"ל, 'אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה', הספרות ב (1971), עמ' 834-808; הנ"ל, 'דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"א, עמ' 17-12. אופיין הספרותי של הפתיחתאות בזוהר דומה מעיקרא לזה של הפתיחתאות בספרות חז"ל. עם זאת אין ספק שהוא אחד הנושאים המצפים עדיין לבירור ולניתוח מדויק במסגרת הדיון המחקרי במכלול ההיבטים האמנותיים של ספרות הזוהר.

אדם זהיר בצלותא דמנחה.⁶ אמאי זהיר? משום דהיא שעתא דתליא דינא,⁷ ובעי ב"נ לכוונא דעתיה.⁸ נחת ר' חייא וצלי.⁹ עד דהוו אזלי נטה שמשא למיעל. א"ר חייא לר' יוסי: אמאי את שתיק? א"ר יוסי מסתכל הוינא בדעתאי דלית עלמא מתקיימא אלא על רישיהון דעמא. אי רישי עמא זכאין טב לעלמא טב לעמא, ואי לא זכאין — ווי לעלמא ווי לעמא.¹⁰ א"ר חייא ודאי כך הוא, מנלן? דכתיב: 'ראיתי את כל ישראל נפוצים על ההרים כצאן אשר אין להם רועה ויאמר ה' לא אדונים לאלה ישובו איש לביתו בשלוש' [דברי הימים ב, יח, טז]. 'ישובו' — ישובו מבעי ליה. 'לביתו' — בביתו מבעי ליה, דהא באתרייהו קיימי. אלא הכי תנינן: אי רישא דעמא לא זכי עמא מתפסן בחוביה;¹⁰ מנלן? דכתיב: 'יאמר דוד וגו' הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו' [שמואל ב, כד, יז]. דוד חב וישראל סבלו. ואי רישא דעמא מתפס בחוביה, עמא משתזבן,¹⁰ דהא דינא לא שריא עלייהו, דכתיב: 'ויאמר ה' לא אדונים לאלה', כלומר אלו לא הוו רישינ לעמא, מהאי ארחא 'ישובו איש לביתו בשלוש'. כלוהו משתזבן אי רישיהון מתפסן. ואפילו יהושפט אתגזר עליה לאתענשא, משום דאתחבר באחאב, אי לאו ההוא צווחא,¹¹ דכתיב: 'ויזעק יהושפט' [מלכים א, כב, לבן]. עד דהוו אזלי רמש ליליא. אמרו מה נעביד, אי נייל חשך ליליא, אי נתיב דחלא הוא. סטו מאורחא, יתבו תחות אילנא חד, ויתבו¹² והוו אמרי מלי דאורייתא ולא דמיכו.

התבוננות מקרוב בפרטי הסיפור שלפנינו מעלה שהמספר הצליח באמצעים חסכניים למדי להמחיש את מערכת היחסים בין שתי הדמויות הפועלות, שכמסתבר — אינה פשוטה כלל ועיקר. תחילת הסיפור מבליטה על רקע מסען המשותף את העובדה שמעמדן אינו שווה. ר' חייא רוכב על החמור, ומהטעמתו של פרט זה משתמע כי ר' יוסי הולך ברגל, וזאת כדי להרמיזנו שר' חייא בכיר

6 הזוהר מצטט כאן את מאמר חז"ל ממס' ברכות ו ע"ב בתרגום חלקו לארמית. במקום אחר (זוהר ח"א, קלב ע"ב) הוא מביאו בתרגום ארמי שלם. וראה גם זוהר ח"א, סד ע"ב, וכן במקומות המצויינים בשתי ההערות הבאות.

7 ראה גם זוהר ח"א, קפב ע"ב; ח"ב, פח ע"ב.

8 ראה גם זוהר ח"א, רל ע"א (=משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שיא-שיב).

9 גירסת אחדים מכתבי היד של הזוהר היא 'וצלו'. ראה למשל כ"י Mic 2076 J.T.S. (סימנו במכון לתצלומי כתבי היד — 11174), א33; כ"י בודליאנה א2514 (סימנו במכון הנ"ל — 22226), א36. וראה עוד להלן, הע' 16.

10 את ציוני המקבילות בזוהר ובמדרשים ראה בניצוצי זוהר על אתר.

11 משמע: אם לא כן — אותה צעקה של יהושפט על מה היא באה?

12 משמע: היו יושבים.

ושואל לפשר שתיקתו של ר' יוסי. שתי הדמויות הפועלות בסיפור מחליפות עתה תפקידים: מי שדיבר עד כה נאלם דום ומי ששחק פותח בדיבור. משמעותה של שאלת ר' חייא איננה מתמצה בתוכנה בלבד. אין ספק שמתלווה לה גם נעימה מסוימת של טרזניה. יושם אל לב שמבחינת הסיפור ר' חייא שואל את שאלתו על רקע הקביעה שהשמש נטתה לשקוע. ניתן להניח כי ר' חייא ציפה שר' יוסי יתייחס לעובדה זו, כשם שלפני-כן הוא שהעיר את תשומת לבו לכך שהגיעה שעתה של תפילת מנחה. והנה משנתארכה השעה וצפייתו של ר' חייא לא נתממשה, בא הוא בטרזניה אל ר' יוסי על כך. אין להוציא גם מכלל אפשרות שנתערב בטרזניה זו אף שמץ של תוכחה, משום החשש שיכול היה להתגנב לליבו של ר' חייא שמא מהרהר ר' יוסי בדברים בעלמא.¹⁷ כממילא ניתן להבין את שאלתו של ר' חייא גם כזירזור לר' יוסי שיאמר דברי תורה.¹⁸ בין כך ובין כך נפתח בשאלה זו של ר' חייא הדיאלוג האמיתי בין שני החכמים. תשובתו של ר' יוסי, כי היה מתבונן בינו לבין עצמו בסוגיית התלות ההדדית שבין העם לבין ראשיו זוכה מיד להסכמה מלאה מצד ר' חייא.¹⁹ אך הפעם, שלא כקודם, אין זו הסכמה שבשתיקה בלבד. ר' חייא לא רק מקבל במפורש את קביעתו הכללית של ר' יוסי בסוגיה הנידונה, כי אם משלים אותה ומבסס אותה בדרך דרשנית.

דברי הדרוש של ר' חייא כשלעצמם הם שגרתיים למדי. אין בהם לא חידוש רעיוני ולא ברק דרשני. סמי מכאן אף רמז מיסטי כלשהו. אם יש בה חידוש הריהו מצוי לא בתוכנם כי אם בעצם השמעתם. לראשונה במהלך הסיפור מתפתח כאן דיאלוג אמיתי בין שתי הדמויות, דיאלוג המסתיים בהסכמה גמורה ביניהן, והפעם בניגוד לסיטואציה קודמת — הסכמה מפורשת מצד ר' חייא והסכמה שבשתיקה מצד ר' יוסי. הדיאלוג וההסכמה שבעקבותיו מביאים את שתי הדמויות הפועלות לכמעין עמק השווה, המקבל מיד אישור בסיפור המעשה, או ליתר דיוק — במעשה הסיפור. שכן המספר שב לבדבר על שני החכמים כאחד בגוף שלישי רבים: משוירד הלילה — שניהם עומדים אל מול

מחברו.¹³ מצד שני, ר' יוסי הוא הדמות הפעילה, הוא המניע את גלגלי העלילה, שכן הוא הקובע כי הגיעה שעת מנחה ושעל-כן עליהם לעצור ולהתפלל. אף אין בכך משום רבותא, שהרי מי שהולך ברגל דרך ארוכה תר אחר הזמנות לפוש קמעא,¹⁴ ומדרך הטבע הוא ער יותר לחלופי הזמנים וממילא הוא הראשון להבחין שהגיעה שעת מנחה. עם זאת אין בכך כדי לגרוע מן הדומיננטיות של ר' יוסי, המודגשת ביתר-שאת על ידי הקביעה הלאקונית של המספר: 'נחת' ר' חייא וצלי'. במעשיו מביע ר' חייא הסכמה שבשתיקה עם ר' יוסי, וייתכן שאף יותר מזה, שכן מתקבל הרושם שהוא עושה את מה שהוא עושה כממלא אחר דבריו של ר' יוסי. רושם זה מתחזק לאור העובדה שהמספר עובר בשתיקה כמעט מוחלטת על מעשיו של ר' יוסי ומוצא לנכון להבליט רק את פעולותיו של ר' חייא שהן, כאמור, תואמות לחלוטין את דברי חברו למסע.¹⁶ רק מן ההמשך אנו למדים שאחר התפילה שיקע ר' יוסי את עצמו בהרהורים ונתעטף בשתיקה. אנו למדים זאת מן העובדה שעם שהשמש נוטה לרדת יוצא ר' חייא משתיקתו שלו

13 כאשר מסופר בזהר, כמו גם במקורות חז"ל, על חכמים שהיו מהלכים בדרך אין הכרח להבין את המסופר כפשוטו, כלומר שאותם חכמים היו מהלכים ברגל דווקא. יש שהם רוכבים על חמורים והמספר אינו מוצא לנכון לציין זאת אלא אם כן יש בכך כדי להבליט עניין הראוי בעיניו להטעמה מיוחדת. לדוגמה: 'רבי יוסי ורבי יהודה ורבי חייא הוו אזלי בארצא. פגע בהו רבי אלעזר. עד דחמו ליה נחתו מן חמרי כלהו' (זהר ח"ב, קסג ע"ב). הנה כי כן רק מן הסיפא נמצאים אנו למדים ששלושת החכמים שהיו מהלכים בדרך רכבו למעשה על חמוריהם. אך המספר מאזכר את הדבר רק מפני שביקש להבליט את כבודו של ר' אלעזר בעיני חבריו, שמשום כבודו יורדים הם מחמוריהם. בדומה לכך בסיפורנו בא האיזכור שר' חייא היה רוכב על חמור להבליט את העובדה שהוא בכיר מר' יוסי, שכמשמעת היה הולך ברגל. והשווה למסופר על ר' חייא ור' יוסי (זהר ח"ב, ה ע"א), או על רשב"י ור' אבא ור' יהודה (ראה בהערה הבאה), או על ר' אחא ור' יהודה עם ר' אבא שפגש בהם בדרך (זהר ח"ג, ו ע"ב) או על ר' פנחס בן יאיר וחברים שהיו הולכים עמו (שם, ר ע"ב).

14 והשווה למסופר על רבי אבא שהיה עיף כי היה רץ אחר רשב"י שהיה רוכב (זהר, ח"א, רכג ע"א).

15 הפועל 'נחת' בא להורות בראש ובראשונה שר' חייא ירד מן החמור. אבל יחד עם זה הוא גם בא לציין שר' חייא ירד מן הדרך, שהרי אין להניח כי הוא התפלל באמצע הדרך. ואכן במשמעות כפולה זו משמש הפועל האמור בעת ובעונה אחת כרבים מסיפורי הזהר. וראה, למשל, את המסופר על רשב"י וחבורת החכמים שעמו (זהר ח"א, מט ע"ב), או את מעשה ר' חייא ור' יוסי עם האדם הנגוע ובניו (זהר ח"ג, מו ע"ב).

16 גם אם נקבל את גירסתם של כמה כתבי יד, לאמור: 'נחת ר' חייא וצלו' (ראה לעיל הע' 9), ופירושו של דבר שאין המספר מתעלם לחלוטין ממעשיו של ר' יוסי, גם אז לא יתבטל הרושם שר' חייא אכן ממלא כאן אחד דבריו של חברו, שהרי הדגש ישאר בכל זאת על מעשיו.

17 כפי שאכן מסופר על ר' יוסי בהזמנות אחרת: 'רבי יוסי נפק לאורחא והוה רבי אחא בר יעקב עמיה. עד דהוו אזלי שתיק רבי יוסי והרהר במלי דעלמא ורבי אחא הרהר במלי דאורייתא' (זהר ח"ב, יז ע"ב). וראה עוד בהערה הבאה.

18 וזאת כדברי ר' יוסי לר' חייא בהזמנות אחרת: 'רבי יוסי ורבי חייא הוו אזלי באורחא. א"ר יוסי לרבי חייא אמאי את שתיק הא אורחא לא אתתקן אלא במלי דאורייתא' (זהר ח"ב, לב ע"א). לשתי ההזמנויות, זו שצויינה בהערה הקודמת וזו שלפנינו, מוסבת תשומת הלב בניצוצי זוהר בעקבות זהרי חמה. וראה עוד ניצוצי זוהר בזהר ח"ב, ד ע"א, סי' ד.

19 הסכמה בעניין זה בין שני החכמים מצינו גם בסיפור נוסף עליהם. וראה זהר ח"ג, כ ע"ב.

ואמר מתערין קומו, ניימין אתער, עלמין אזדמנו לקדמת מאריכון (דהא קלא נפק דכאיב אילתא דלעילא ותתא, ²¹ דכתיב קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות [תהלים כט, ט], ²² דהא מריכון מפיק לג"ע, דאיהו היכליה, לאשתעשעא עם צדיקא, ²³ דכתיב ובהיכלו כלו אומר כבוד [תהלים, שם]. א"ר חייא השתא פלגו דליליא ממש, וקלא דא הוא קלא דנפק וכאיב אילתא דלעילא ותתא, דכתיב קול ה' יחולל אילות [שם], זכאה חולקנא דזכינא למשמע דא. ותא חזי רזא דמלה: בשעתא דקב"ה אתחזי על גנתא, כל גנתא אתכנש ולא מתפרש מעדן, ²⁴ ומהאי עדן מביעי נפקין לכמה אורחין ושכילין, ²⁵ והאי גנתא אתקרי צרורא דחיי, ²⁶ דתמן מתעדנין צדיקא מנהירו דעלמא דאת, ²⁷ ובהאי שעתא קודשא ב"ה אתגלי עלייהו. (בשעתא דקב"ה אתער בגנתא דעדן לאשתעשעא עם צדיקא כרוזא נפיק וקרי עורי צפון ובאי תימן הפיחי גני יזלו בשמיו יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו [שיר השירים ד, טז]. מאי ויאכל פרי מגדיו? אלין קרבנין

אימיו מאוחדים; שניהם כאחד מתלבטים אם להמשיך בדרכם או לסטות ממנה ולשבת; שניהם כאחד אכן בוחרים באפשרות השניה ומתישבים תחת אילן אחד, ושניהם כאחד אומרים שם דברי תורה ואינם נרדמים.

הנה כי כן חשיבותו של הדיאלוג בין שני החכמים נעוצה בעצם קיומו, ואשר לתוכנו ברי לנו, שאף-על-פי שהוא מסתיים בהסכמה גמורה, אין לראות בה בהסכמה זו מעין סוף פסוק. דווקא פרושו השגדתי, והמלאכותי במידת מה, של ר' חייא מעורר בנו את התחושה שבקשר לבעיה שהעלה ר' יוסי עדיין לא נאמרה המילה האחרונה. הבעיה מצטרפת מבחינה זו אל הפסוק שבראש המאמר וכמוהו אומרת עדיין דרשני. ומבחינה זו שאר פרטי העלילה שעמדנו עליהם עד כה אינם שונים ממנה ומן הפסוק האמור. אף בכל מה שסופר עד כה יש כדי לעורר את התחושה כי טעון הוא משמעות שמעבר לעובדתיותו הריאלית. מהי אותה משמעות אין בידינו לקבוע עדיין, אך יש להניח, שההמשך צופן בחובו את המפתח להבנתה. נפנה איפוא להמשך:

בפלגות ליליא חמו חד אילתא דעברא קמייהו, והות צוחת ורמיאת קלין. ²⁰ שמעו, קמו ר' חייא ור' יוסי ואזדעזעו. שמעו חד קלא דמכרזא

א, עמ' רלז-רלט). לעומת זאת כאן אין ספק שלפנינו מקרה בולט של ריאליזציה של הסמל, שכן מה שרואים ושומעים ר' חייא ור' יוסי הוא בראש ובראשונה איילה ממשית העוברת לפנייהם וצווחת (והשווה: מתי מגד [לעיל, הע' 1], עמ' 118). וראה עוד בהערה הבאה.

²¹ לפי פשט הזוהר הכוונה היא לשכינה שהיא האיילה העליונה ובמקביל לה — לאיילה שלמטה, הלוא היא האיילה הארצית והממשית. על שתי האיילות הללו מוסב הפסוק המצוטט מיד כאסמכתא.

²² דפוסים אחדים אינם גורסים את הדברים שבסוגריים, וזאת משום שכדברים הללו ממש משמיע מיד ר' חייא, ונראה שיש כאן חזרה שלא לצורך. מטעם זה ממש גורסים דפוסים מנטובה וקרימונה כאחד ואף כתבי-יד אחדים (ראה לעיל, הע' 9) את הדברים המצויים כאן בסוגריים אך משמיטים לחלוטין את מקבילתם שבפי ר' חייא. גירסה זו היתה גם לפני רמ"ק (וראה אור יקר, ז, עמ' קצב). עם זאת אפשר שאין להשמיט דבר וצריך לגרוס גם את הדברים שבסוגריים וגם את דומיהם בפיו של ר' חייא. וראה להלן, הע' 34.

²³ על שעשועיו של הקב"ה עם הצדיקים ראה עוד זוהר ח"ב, קעג ע"ב; קצו ע"א; ח"ג, סז ע"ב-סח ע"א. וראה עוד להלן, הערה 28.

²⁴ על-פי ההקשר ניתן לפרש שהכוונה לחכמה, אבל גם — לבונה. ויש מי שמפרש שהכוונה כאן ליסוד (ר' אברהם גלאנטי).

²⁵ הכוונה לספירות שמעל לשכינה מבניה ואילך, אם העדן הוא חכמה, או מחסד ואילך, אם העדן הוא בינה. אך אם מפרשים אנו שהכוונה ב"ערן" כאן היא ליסוד, כי אז האורחות והשבילים מציינים את ספירותיה של השכינה.

²⁶ כנוי לשכינה.

²⁷ = בינה.

²⁰ כידוע, האיילה היא אחד מסמליה המובהקים של השכינה בספר הזוהר (וראה: פרדס רמונים, שער ערכי הכינויים, פרק א, ערך 'אילת אהבים'; ישעיה תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' רכו, ובעקבותיו מתי מגד [לעיל, הע' 1], עמ' 117). המימד הסימבולי הזה של האיילה מומחש היטב, למשל, בדבריו של רשב"י על האיילה הצווחת בשעה שהיא צריכה ללדת, או בשעה שהיא והעולם צמאים למים (זוהר ח"ב, נב ע"ב). דבריו אלה, המאחדים שני מקורות שונים של חז"ל על האיילה (וראה ציוניהם בניצוצי זוהר על אתר), עם שהם נראים כמתארים איילה ממשית הם מכוונים בעיקרם אל מה שהיא באה לסמל, דהיינו — השכינה. ואכן רוב המפרשים, ובראשם הרמ"ק, מבליטים את המשמעות הסימבולית הזאת. מאלפת מבחינה זו קביעתו של רמ"ק המתייחסת לסוף דבריו של רשב"י: 'בהאי מלה וכו', כלומר לא יעלה בדעתך ליקח אילת ולהמיתה בצמא ולראות אם יפתחו לה מים תחתיה, שאין ראוי, שהענין בעצמו נראה שעל דרך משל נאמר על סוד האילה העליון, והכי דייקא מציאות סיפור הענין, ולכן לא נתן לנסות שאפי' תערוג האילת הגשמית תמות בצמא' (אור יקר, ח, ירושלים תשל"ו, עמ' מב). במאמר מוסגר נעיר, שבשעה שרמ"ק מבין את דברי רשב"י כאזהרה מפני ריאליזציה פשטנית של הסמל הבינו האר"י ורח"ו את הדברים כאזהרה מפני חשיפה יתירה של הסודות הגנוזים ברובד הסימבולי של הענין (וראה: שבחי הארי, ספר תעלומות חכמה, באסיליאה שפ"ט, מה ע"ב; מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 99-98; 198-197). אגב כך, ראוי לציון העובדה שהאר"י ראה קשר בין סודות אלה לבין סוד גלות מצרים וסוד הגאולה, קשר שהוא חשוב לענייננו כאן (וראה עוד להלן, הערה 75). משחזורים אנו אל הזוהר עלינו להדגיש, כי אכן ברוב רובם של המקרים האיילה נתפסת בעיקר במשמעותה הסמלית, עד כדי שימוש בה ככנוי לשכינה (וראה זוהר ח"א, ד ע"א והמקבילות בניצוצי זוהר על אתר, וכן — זוהר ח"ב, ריט ע"ב; ח"ג, לא ע"ב, רמט ע"א-ע"ב = משנת הזוהר,

דאתקרבו קמיה מנשמתיהון דצדיקיא²⁸ האי בפלגות ליליא, בשעתא אחרא שאר קרבנין ממש).²⁹ יתבו³⁰ ר"ח ורבי יוסי. אמר רבי יוסי בכמה זמנין שאילנא האי דכתיב ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים [שמות יב, כט], אמאי לא הוה ביממא דיתגלי לכל פרסומי ניסא? ואמאי מיתו כל אינון חלשי דבתר רחייא ואינון טלייא דבני עאנא ולא מיתו מלכי ופרדשכי וגוברי מגיחי קרבא, כמה דהוה בסנחריב דכתיב ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו' [מלכים ב, יט, לה], ותנינו כלהו מלכין בני מלכין רופינוס ופרדשכי,³¹ התם אתחזי גבורתא דחד שליחא דיליה יתיר מהאי דהוה יאות למהוי דיליה יתיר? אמר ליה יאות שאלת ואנא לא שמענא מידי בהאי ולא אימא, אבל הא זכינא לכל האי וארחא אתתקן קמן, אנא שמענא דרשב"י מדכי שוקין דטבריה³² ניזיל לגביה.

בראשו של שלב זה בסיפור המעשה מופיע לראשונה המוטיב המקשר מבחינה אסוציאטיבית את הקומפוזיציה שלפנינו עם הפסוק שבכותרתה. קביעת המספר שבחצות הלילה ראו ר' חייא ור' יוסי את האיילה מזכירה לקורא את העובדה שאף אותו פסוק על מאורע שאירע בחצות הלילה הוא מוסב. ודוק: המספר הכללי יודע המציין את הזמן של ההתרחשות משתף בכך את הקורא בסוד המרקם האסוציאטיבי המתקדם כאן, שהוא לפי שעה בגדר נעלם מוחלט לנפשות הפועלות. הוא ילך ויתגלה להם בשלבים, ההופכים מניה וביה לנדבכים חשובים בקידומה של העלילה והמפיעים בעת ובעונה אחת אור נוסף על מערכת היחסים שבין ר' חייא ור' יוסי ועל מעמדם. בשלב הראשון מגלה ר' חייא כי

28 מאחר והפסוק המהווה אסמכתא לדברים אלה מתפרש בדרך כלל כמתייחס אל קרבנות (וראה, דרך משל, זוהר ח"ג, יא ע"א) נקט הכתוב גם כאן לשון קרבן. אולם דומה שאין זו אלא השאלה לשעשועי הקב"ה עם נשמות הצדיקים (והשווה זוהר ח"ב, קצו ע"א), והא ראי: מיד הוא מבחין הבחן היטב בין הקרבנות הללו של נשמות הצדיקים לבין קרבנות ממשיים. עם זאת ראה זוהר ח"ב, ריג ע"ב (= משנת זוהר, ב, עמ' קמה) ומראי מקום נוספים בניצוצי זוהר על אתר.

29 הדברים שבסוגריים אינם נמצאים בדפוס וקרימונה, בכתבי היד הנ"ל בהע' 9 ובנוסח של הרמ"ק (ראה אור יקר, ז, עמ' קצב). לעומת זאת הם מצויים לאחר מכן בדברי רשב"י (ראה למשל אור יקר, שם, עמ' קצו), ובדפוס שלפנינו הם מוצבים אף שם בסוגריים (ראה לו ע"ב). ודומה ששייכותם לשם מפקפקת. וראה הערת דרך אמת שם על אתר. במשמע: התישבו, שהרי למן התגלותה של האיילה לעיניהם ועד כה היו עומדים.

30 ראה: דברי הימים ב לב, כא; ועל יסוד הנאמר שם, שמות רבה יח, ה; תוספתא סוטה ג, ה, ועוד.

32 ראה: בראשית רבה עט, ו; ומראי מקום נוספים בניצוצי זוהר על אתר, וראה גם ליבס, המשיח של זוהר, הע' 240, עמ' 154-155.

השתא פלגו ליליא ממש', וזאת עם שהוא חושף את משמעות המראה הנגלה לעיניהם והקול שהם שומעים. השלב השני הוא תולדתו של הראשון, שכן גילוייו של ר' חייא ועצם הסיטואציה שהוא ור' יוסי מצויים בה מעוררים בזה האחרון את האסוציאציה לפסוק 'ויהי בחצות הלילה'. יש להדגיש שהאסוציאציה הזאת אינה מקרית, שהרי ר' יוסי מעיד על עצמו כי כבר פעמים אחדות תהה על משמעותו של פסוק זה. על רקע זה אך טבעי הוא שדבריו של ר' חייא על המתרחש בעולמות העליונים בחצות הלילה יעוררו אצלו את האסוציאציה האמורה.³³ אף העובדה שהוא מגולל לפני ר' חייא את קושיותיו על הפסוק כמשנה סדורה מסתברת יפה מתוך עדותו. אולם חשוב לציין כי העדות הזאת משווה למעמד שלפנינו קו של דמיון לסיטואציה קודמת בסיפור. כוונתי לסיטואציה שבה העיד ר' יוסי על עצמו שהיה מהרהר בעניין יחסי התלות בין העם לבין ראשיו וזכה מיד בהסבר ובביסוס סוגיה זו מפיו של ר' חייא. לאור הקבלה זו שבין שתי הסיטואציות סביר להניח שר' יוסי מצפה עתה לקבל מר' חייא תשובות מספקות על קושיותיו, מה גם שמעמדו של ר' חייא, כפי שנתגלה לעינינו בשלב הנוכחי של העלילה, מצדיק בהחלט צפייה מעין זו.

מעמד זה מתבלט על רקע ההארה הנוספת שזוכה בה כאן מערכת היחסים שבין ר' יוסי ור' חייא. ראינו לפני כן כי אל מול אימי הלילה היורד עליהם מיטשטשים ההבדלים והניגודים שביניהם והם מגיעים לאחדות דעים ומעשים עד שהמספר יכול לדבר על שניהם כאחד בגוף שלישי רבים. בהמשך ישיר לאותה אחדות דעים ומעשים מוצאים אנו את שני החכמים מאוחדים גם בחצות הלילה. שניהם כאחד רואים אז את האיילה ושומעים את צווחותיה ושניהם כאחד מזדעזעים למראה עיניהם ולמשמע אזניהם; ואחרון אחרון: שניהם כאחד זוכים לשמוע את קול הכרוז השמימי. והנה על רקע האחדות הזאת מתגלה שוב ההבדל שביניהם המורה בבירור על מעלתו המיסטית הגבוהה יותר של ר' חייא. שכן הוא היודע לפרש את משמעותם הנסתרת של מראה עיניהם ומשמע אזניהם. הוא החושף את משמעותה הסימבולית של האיילה הצווחת והוא החושף את כל מה שקורה בגן עדן בחצות הלילה. ר' יוסי, לעומת זאת, מעלה רק את קושיותיו על הפסוק 'ויהי בחצי הלילה', שכאמור הוא נזכר בו בהקשר לדברי ר' חייא על חצות הלילה. והנה לאור מעלתו של ר' חייא המתגלה עתה בעליל סביר לצפות ממנו לתשובות מספקות על קושיותיו של ר' יוסי. אך כאן נכונה לנו הפתעה. ר' חייא מודה שאין בפיו תשובה לקושיותיו של חברו. ר' חייא כמוהו כר' יוסי איננו

33 אם אמנם דבריו של ר' חייא כללו גם את הקביעה על נשמות הצדיקים המוקרבות כקרבן בחצות הלילה (וראה לעיל הע' 28, 29), יכלו אף הם לשמש יסוד לאסוציאציה זו.

יודע. מסתבר שהבדלי המעלה שביניהם בהשגה המיסטית מצטמצמים בתחום מסוים. מעבר לתחום הזה הם במעלה שווה של אידיעה. ההבדל העיקרי ביניהם מתבטא עתה בכך, שר' חייא יודע מה לעשות במצב זה של אידיעה. הוא המציע עכשיו לסטות מדרכם המובילה ללוד וללכת לטבריה אל רשב"י. ר' חייא נוטל בהחלטה זו את מושכות העלילה, אם אפשר להתבטא כך, לידיו. לפנינו סיטואציה הפוכה לזו שבתחילת הסיפור. מה שם ר' יוסי היה המניע והמפעיל ור' חייא היה הפסיבי, מכאן ואילך ר' חייא הוא המניע והמפעיל. אך אם נשוב ונתבונן בפרטי ההתרחשויות בתחילת הסיפור ניווכח שראשיתו של ההיפוך הזה בתפקידים מצויה כבר שם. כזכור, לאחר תפילת המנחה התעטף ר' יוסי בשתיקה ושקע בהרהורים, דבר שגרם לר' חייא להפר את שתיקתו וליטול חלק פעיל במהלך העניינים. במקביל לכך מעוררות קושיותיו של ר' יוסי עתה את ר' חייא ליטול את היוזמה לידיו ולקבוע למעשה את כיוון מסעם המשותף ואת גורלו.

נמצאנו למדים שלמרות חילופי התפקידים והמצבים הקשורים בשתי הדמויות הפועלות בסיפור, שהיינו עדים להם עד כה, ניתן להבחין בקו התפתחותי עקיב המונח ביסודם. קו זה מורה בכירור על מעמדו הבכיר של ר' חייא ביחס לר' יוסי. החל בציון העובדה שר' חייא היה רוכב על חמור וכלה בהצעת הרכעתו לשנות את כיוון המסע מלוד לטבריה, ר' חייא הוא למעשה הגיבור. אף הדברים שהוא משמיע במהלך הסיפור והידיעות שהוא מגלה מאשרים עובדה זו, שכן הוא הוא אשר מספק את הביסוס הרעיוני-דרשני לדברי ר' יוסי על יחסי התלות בין העם וראשיו, הוא הוא אשר חושף את המשמעות המיסטית העלומה של המראה המתגלה לעיניהם ושל הקול שהם שומעים ממרומים בחצות הלילה, והוא הוא היודע על מעשיו של רשב"י בטבריה ומסיק מכך את המסקנה המתחייבת לגבי המשך המסע. לעומת זאת ר' יוסי על אף היותו בשלבים מסויימים של העלילה היוזם, המפעיל והמעורר — עומד לאמיתו של דבר בצילו של חברו הבכיר. קו התפתחותי עקיב זה בשרטוט שתי דמויות החכמים הוא הרקע לצפיה, המובנת כמעט מאליה, שר' חייא יציע פתרון מקיף לקושיותיו של ר' יוסי. משום כך רבה היא ההפתעה משמתחורר כי אין בפיו תשובה כלל ועיקר.

ברם, בחינה נוספת של פרטי ספור המעשה עד כה עשויה להעמידנו על כך שלאמיתו של דבר אין מקום להפתעה גדולה כל כך, אם בכלל. דומה שבשרטוט דמותו של ר' חייא לא העלים המספר מעינינו את העובדה הבסיסית שמעלתו של חכם זה, אף כי גדולה היא מזו של ר' יוסי חברו, הרי כשלעצמה מוגבלת היא למדי. עצם חילופי התפקידים והמצבים בינו לבין ר' יוסי, שלא להזכיר את

המעמדים השווים שביניהם, כמו מעמדם השווה אל מול אימי הלילה ואל מול ההתגלות שבחצות הלילה, מורים שרב הוא המשותף מן המבדיל שביניהם. הצד השווה הזה מקבל את ביטויי הבולט האחרון באידיעה. זאת ועוד: דרושו השגרתי בסוגיית התלות ההדדית שבין העם וראשיו שהותיר בנו, כזכור, את התחושה שהדברים דורשים עוד עיון, העיד בכירור על גבולות השגתו של ר' חייא. ואכן גבולות אלה מסתמנים בעליל דווקא עם הצגתה של השגתו המיסטית בכל תפארתה, כלומר כאשר הוא חושף את המשמעות הנעלמת של מראה האיילה ושל קול הכרוז השמימי. אמנם הוא חושף כאן נסתרות, אבל בדיקת דבריו מעלה שאין הם אלא פירוש על דרך ההרחבה לדברי הכרוז השמימי. לא בכדי אפוא מסיים ר' חייא את הפתיחה לדברי הסוד שלו בקביעה: "זכאה חולקנא דזכינא למשמע דא". ודוק: ר' חייא אינו מזכיר כלל את מה שהם ראו אלא רק את מה ששמעו, שכן אלמלא שמעו מה ששמעו מפי הכרוז השמימי, ספק רב אם היה עומד על פשרו של המראה שראו.³⁴ השגתו איננה מתאפיינת בספונטאניות, היא נזקקת למניעים ולסימוכים חיצוניים כדי להיאחז בהם ולהישען עליהם. אלה, המופיעים פעם בדמות רעיון שר' יוסי מעלה ופעם בדמות דברי הכרוז השמימי, אף גודרים את גבולותיה. מסתבר שאין בכוח השגתו לחרוג אל מעבר לתחומם הקונקרטי המוגדר. כך, למשל, אין בדברי הדרוש שלו שהוא משמיע בעקבות רעיונו של ר' יוסי בעניין יחסי התלות בין העם וראשיו שום חוספת בעלת משמעות עקרונית על עצם הרעיון. הם אינם אלא אילוסטרציה דרשנית גרידא, ובכך נעוצה גם הסיבה העיקרית לתחושת החסר שאנו חשים בעקבות דבריו, כפי שכבר ציינו לעיל. אף כשהוא חושף נעלמות מסתבר שאין הוא חושף אלא את מה שנרמז בדברי הכרוז השמימי. אל השתמעויות שמעבר לעניין הקונקרטי, עליו מוסכים דברי הכרוז, אין הוא מגיע, והא ראייה: משמעלה ר' יוסי את קושיותיו על הפסוק "ויהי בחצי הלילה", וכוונתו בלא כל ספק איננה לפסוק הזה כשהוא לעצמו אלא להקשר הרחב המקפל בחובו הן את שנתגלה להם בחצות הלילה והן את שאירע באותו חצות לילה היסטורי במצרים שעליו מוסב הפסוק, אין בפיו של ר' חייא תשובה. הקשר עניינים רחב כזה הוא מעבר להשגתו.

אישור למסקנתנו זו ממצא לנו ר' חייא בעצמו. בתגובה לקושיותיו של ר' יוסי הוא אומר 'ואנא לא שמענא מידי בהאי ולא אימא'. אכן, מאחר שלא נמצאו לו שום סימוכין בנידון, שהרי לא שמע דבר בעניין זה (וזאת בניגוד להתגלות

³⁴ מבחינה זו נודעת חשיבות לזהות הדברים שבפי הכרוז ובפיו של ר' חייא (ראה לעיל, הע' 22), שכן היא מבליטה ביתר-שאת את הסתמכותו של ר' חייא על מה ששמע מפי הכרוז.

האיילה שבקשר אליה שמע את קול הכרוז) אין הוא יכול להשיב על הקושיות אף הטעמתו שלא יאמר באה לרמוז, כי על הפסוק כשלעצמו יכול היה גם יכו, כמסתבר מאליו, לומר דבר, אבל מאחר שלא הבעיה הפרשנית-דרשנית גרידא עומדת עתה על הפרק, הוא מחליט לא לומר.³⁵ מעמדו שווה איפוא למעמדו של חברו למסע: שניהם שותפים עתה באידיעה. אידיעה זו מוארת באור אירוני על ידי הקבלה ניגודית המצויה בדברי ר' חייא. במקביל לדבריו 'אנא לא שמענא מידי בהאי', שעמדנו עליהם לעיל, הוא פותח מיד את המשפט הבא 'אנא שמענא דרשב' מדכי שוקין דטבריה'. שמועה זו היא בגדר אינפורמציה פשוטה, שאין בה כדי להעניק למחזיק בה מעלה מיוחדת. המרחק הרב בינה, כלומר בין מה שמע ר' חייא, לבין מה שלא שמע בקשר לסוגיה שהעלה ר' יוסי, הוא הממחיש בדרך אירונית את מרחב אידיעה שלו. אף בהמשך דבריו של ר' חייא יש משום תוספת של נופך אירוני לסיטואציה זו של אידיעה. ר' חייא מוסיף ואומר: 'אבל הא זכינא לכל האי וארחא אתתקן קמן', ואין לדעת בבירור לאיזו זכיה הוא מתכוון: האם כוונתו לגילוי שנתגלה להם בחצות הלילה,³⁶ או שמא אין כוונתו אלא לידיעה שרשב"י נמצא בטבריה. דבר אחד מכל מקום הוא בגדר ודאי והוא עצם אידיעה המחייב אותם ללכת אל רשב"י. על רקעה של סיטואציה בסיסית זו של אידיעה עולה לראשונה איזכורו של רשב"י בסיפור. אולם עד שאנו באים לברר את משמעותו של איזכור זה ואת תוצאותיו עלינו עוד להתעכב קמעא ברקעו, הקשור, כאמור, בר' חייא ובר' יוסי. בסיומו של שלב זה בסיפור מצויים שוב שני גיבוריו אלה מאוחדים ושווים באותה סיטואציה של אידיעה. והנה, כמו בראשיתו כך גם בסיומו של פרק זה, במהלך העלילה מומחשת עובדה זו בכך שהמספר עובר שוב לדבר על שניהם כאחד בגוף שלישי רבים. הוא עושה זאת בשלושה משפטים קצרים, שמפאת החשיבות הרבה הנודעת להם במרקם המבני של כל הקומפוזיציה בחרתי להביאם כשהם לעצמם, אף כי ברור שהם מהווים את סיומו של החלק הסיפורי שנדון עד כה. שלושת המשפטים הם:

35 דומה שזו היתה דרכו של ר' חייא, כפי שהיא מתוארת בסיפורי הוזהר. וראה, למשל, את דבריו הוזהרים לאלה שלפנינו בסיטואציה סיפורית אחרת בזהר ח"ב, קנ"ג ע"א. בכך נאמן ר' חייא לדרישתו של רשב"י מתלמידיו: 'במטותא מנייכו דלא תפקון מפומייכו מלה דאורייתא דלא ידעתון ולא שמעתון מאילנא רברבא כדקא יאות' (זהר ח"א, ה"ע"א). וראה ליבס, המשיח של הוזהר, עמ' 137.

36 אם כן, כי אז אין הוא אלא חוזר בניסוח שונה על מה שקבע כבר לפני כן. לאמור: 'זכאח חולקנא דזכינא למשמע דא'.

יתבו עד דהות נהיר יממא.
כד סליק נהירא, קמו ואזלי.
כדי מטו גביה, אשכחוהו דהוה יתיב וספרא דאגדתא בידיה.

המשפט הראשון מסכם בדרך סיפורית את הסיטואציה של אידיעה בה מצויים ר' חייא ור' יוסי. יושם אל לב שכל מה שהמספר מוצא לנכון למסור בו הוא שניהם ישבו עד אור הבוקר, והקורא אינו יכול שלא להשוות את ישיבתם זו לישיבתם הקודמת. על זו למדנו שהיתה ישיבה תחת האילן לשם עיסוק בדברי תורה. לעומתה הישיבה הנוכחית היא סתמית. אין עמה לא עיסוק בתורה ולא שום דבר אחר מלבד הדריכות לקראת אור הבוקר וההליכה אל רשב"י. על דריכות זו מלמד המשפט השני, שכל מה שהוא בא להודיענו הוא שעם אור הבוקר קמו שני החכמים והלכו. הדעת נותנת שר' חייא ור' יוסי לא קמו סתם והלכו. יש להניח שהתפללו תפילת שחרית, אפשר שלאחר התפילה סעדו את לבם בדבר מאכל, לא מן הנמנע שתוך כדי כך אמרו גם דברי תורה, וכשפנו כבר לדרכם-מסתבר, שר' חייא המשיך לרכב על חמורו ואילו ר' יוסי עשה את דרכו ברגל כמקודם. אך על כל אלה אין אפילו רמז בדברי המספר, שכן הם טפלים לעיקר, ובתור שכאלה עלולים הם, אם יוזכרו, להסיח את דעת הקורא מן העיקר. ועיקר זה אינו אלא פעלתנות מואצת המכוונת כל כולה להשיג את מטרותיה, שהיא להגיע במהירות האפשרית אל רשב"י. פעלתנות זו מומחשת היטב בשני משפטים אלה, שמלבד ציון הזמן, הלוא הוא אור הבוקר, אין בהם אלא שלושה סעלים: 'יתבר', 'קמו' ו'אזלי'.³⁷ המשפט השלישי מהוה ניגוד קונטראפונקטי לשני קודמיו, שכן כל כולו אומר עצירתה של הפעלתנות המשיגה את מטרותיה. ודוק: את המחשת העצירה משיג משפט זה דווקא באמצעות שלושה פעלים המציינים את הקוטב הנגדי לשלושת הפעלים שבמשפטים הקודמים. הפעלים הם: 'מטו', 'אשכחוהו' ו'דהוה יתיב'. והנה פעלים אלה יותר משהם מורים על פעילות הם ממחישים את בלימתה וזאת לא רק בעצם משמעותם אלא גם, ואולי במיוחד, באופן השימוש בהם, המכוון להעביר את נקודת הכובד מן הפעילות שעליה מורה הפועל אל מה שמעבר לה. כך הפועל הראשון יותר משהוא בא לציין פעולה הוא בא לציין זמן (כד מטו); בפועל השני מועבר הדגש ממנו אל מושאו (אשכחוהו), שהוא רשב"י; והפועל השלישי בנטיתו המיוחדת שהוא כינוני מתמשך (דהוה יתיב) מורה יותר על מצב מאשר על פעולה. זאת ועוד: שלושת הפעלים מתקשרים, בצורה זו או אחרת, בדמותו של רשב"י, ההופך בכך

37 אמנם יש בשני המשפטים הללו שני פעלים נוספים, הלוא הם: 'הוה נהיר' ו'סליק'. אולם שני פעלים אלה יותר משהם מורים על פעילות הם באים לציין זמן.

לנושאו הראשי של המשפט, אם לא מבחינה תחבירית הרי ללא ספק מבחינה תכנית.

מבחינה זו ראוי לתשומת-לב מיוחדת ישיבה זו של רשב"י, שהמשפט מעיד עליה, שכן מקופלת בה הפתעה לא קטנה. ראשית יש לציין שעל-פי מה ששמע ר' חייא על רשב"י, שהוא מטהר שוקיה של טבריה, צפוי היה שימצאוהו בעיצומה של פעילות, והנה שלא כצפוי מוצאים אותו גבורינו כשהוא יושב וספר אגדה בידיו. שנית — אופיה של פעילותו הצפויה על-פי השמועה הוא הלכתי מובהק, ואילו הם מוצאים אותו כשהוא עסוק בענייני אגדה דווקא. שלישית — עיסוק זה באגדה מרמז על כך, שרשב"י ידע על בואם ועל מטרת בואם של ר' חייא ור' יוסי, שעניינה-קושיות בדברי אגדה, ולכן היה מוכן ואף ציפה לבואם.³⁸ ואחרון אחרון: על רקע הנאמר זה עתה אין אנו יכולים שלא להשוות את ישיבתו זו של רשב"י אל ישיבתם של ר' חייא ור' יוסי שתוארה לעיל. ומה רב ההבדל שביניהן! אם ישיבתם כל כולה אמרה דריכות וצפיה הרי ישיבתו כל כולה אומרת נינוחות. אמנם מסתבר שאף הוא מצפה לבואם, אך בשעה שצפיתם שלהם נבעה מאי-ידעה ואף העידה עליה, הרי ציפיתו שלו עדות מוחשית היא לידעתו. בכך מתממש למעשה מה שהיה גלום באיזכורו הראשון של רשב"י, שכזכור בא על רקע הסיטואציה של אי-הידעה שבה היו נתונים ר' חייא ור' יוסי. כבר עם האיזכור הזה ניתן היה לנחש במידה רבה של סבירות, שרשב"י יגלם את הקוטב הנגדי לאי-הידעה, רוצה לומר — את קוטב הידיעה. מעתה הדבר הוא בגדר ודאי, ולא עוד אלא שהידעה האמורה היא, כמסתבר, ידיעה על-טבעית. אולם אל מלוא היקפה של ידיעה זו ולהשלכותיה השונות נתודע משנעבור אל דרשתו של רשב"י, בה הוא פותח מיד עם בואם של ר' חייא ור' יוסי אליו, והיא מהווה את עיקר חלקה השני של הקומפוזיציה הספרותית שלפנינו.

החשיבות הרבה הנובעת לשלושת המשפטים הנידונים כאן שעליה רמזנו לעיל, נעוצה בעובדה שהם המקשרים בין שני חלקי הקומפוזיציה. כשם שהם מסיימים את החלק הראשון כך הם למעשה פותחים את חלקה השני. בהם מסתמנת גם נקודת-המפנה המכרעת שבקומפוזיציה כולה. נקודת מפנה זו קשורה מהותית עם כניסתו של רשב"י אל תוך המסגרת הסיפורית. עם הכניסה הזו מתחוויר שכל מה שקדם לה לא היה אלא בבחינת הקדמה לעיקר, ועיקר זה מגולם בדמותו של רשב"י על כל הכרוך בה. כממילא מסתבר שר' יוסי ור' חייא אינם גיבוריה הראשיים של הקומפוזיציה שלפנינו. הגיבור האמיתי הוא רשב"י, שעם הופעתו הראשונה מוצג כקוטב הנגדי לשני החכמים הנזכרים. ראינו

שבשעה שהם מיצגים את קוטב אי-הידעה הרי הוא הינו התגלמותה המובהקת של הידיעה. ניגוד זה מקבל את ביטויו הסמלי גם בעובדה שבשעה שסיפורם של שני החכמים קשור כמעט כל כולו ללילה הרי הופעתו של רשב"י קשורה לאור הבוקר והיום. עובדה זו מומחשת היטב בשלושת המשפטים האמורים, שכן בהם מתואר למעשה מסעם של שני החכמים אל רשב"י כמסע מתוך הלילה אל אור הבוקר והיום. והנה כמו סוגיית הידיעה אף מלוא משמעותו של מסע זה עתיד להתברר בדרשתו של רשב"י. בכך מצטרפים שני עניינים אלה אל קושיותיו של ר' יוסי על הפסוק שבראש הקומפוזיציה, דרושו של ר' חייא על יחסי התלות שבין העם וראשיו ופרטים שונים בסיפור המעשה, שכולם אומרים עדיין דרשנו. הווה אומר: כולם צריכים השלמה בחלקה השני הדרשני של הקומפוזיציה. ללמדך שאף-על-פי שהחלק הראשון הוא בעיקרו סיפורי ואילו החלק השני הוא בעיקרו דרשני, החיבור שביניהם בשלושת המשפטים דלעיל איננו בבחינת תפר מלאכותי הניתן בנקל לפרימה. זהו חיבור אורגאני: שכן כשם שהסיפור אינו עומד בפני עצמו כך גם הדרשה, כפי שיתחוויר לנו, איננה עומדת בפני עצמה. היא מהווה חלק אינטגרלי בו והוא מהווה חלק אינטגרלי בה. להוכחת הדבר עלינו לפנות איפוא לניתוחה המפורט.

ב

רשב"י פותח בדרשתו, כאמור כבר לעיל, מיד עם בואם של ר' חייא ור' יוסי, ומתקבל הרושם שהוא לא המתין אלא לבואם כדי שיוכל להתחיל לדרוש. רושם זה מחזק את התחושה שנתעוררה בנו לנוכח תיאור ישיבתו של רשב"י עם ספר האגדה בידיו, לאמור: רשב"י ידע מלכתחילה את שאירע לשני החכמים האלה ואת מטרת בואם אליו, ואשר על כן ציפה להם והיה מוכן לקראתם. אף-על-פי-כן בפתח דבריו אין הוא רומז לכך אף לא בכהוא-זה. רשב"י מקדים לדרשתו פתיחה שגרתית למדי, שדומה כי אין היא באה אלא כדי למלא אחר הדרישות של קונבנציה ספרותית-דרשנית, שעל-פיה מקובל לפתוח בשבח הקב"ה, או בשבח התורה, או בשבח ישראל. רשב"י פותח איפוא בשבח הקב"ה בהתבסס על הפסוק: 'כל הגוים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו' (ישעיה מ, יז). בפרשו את הפסוק בדרך דרשנית, אם כי לא מופלגת, מדגיש רשב"י, את גדולת הקב"ה, שכל גויי הארץ על אמונותיהם, שאינן אלא אמונות שטות, הם כאין וכאפס בעיניו.³⁹ כאמור, אין בדברים אלה ייחוד כלשהו. אף-על-פי-כן יש לציין כי אמונות הדרשה

של דרשן נבחנת גם בדרך השימוש שלו בקונבנציות ספרותיות. ואכן מפתחה נוספת שרשב"י מצרף לפתיחה ראשונה זו אנו נמצאים למדים שמה שנראה לנו במבט ראשון כנוסח שגרתי של פתיחה לא בא כדי לצאת ידי חובת הקונבנציה בלבד. שכן מן הפתיחה השניה מתחוויר לנו שנושא גדולת הקב"ה ביחס לגויי הארץ הופך בגלגול דרשני לאחד המוטיבים המרכזיים של הדרשה כולה. וזהו לשונה של פתיחה שניה זו:

עוד פתח ואמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ [בראשית א, א], 'את' דא ימינא דקב"ה, 'ואת' — דא שמאלא.⁴⁰ אוליפנא דסטא קב"ה ימיניה וברא ית שמיא, וסטא שמאלא וברא ית ארעא, הה"ד אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו [ישעיה מח, יג]. מהו 'יעמדו יחדו'? ס"ד שמיא וארעא? לאו הכי, אלא ימינא ושמאלא דאינון 'את' 'ואת'. והיאך יעמדו יחדו? בזאת ההיא דשלטא בפלגות ליליא, דכלילא 'את' ב'זאת'. ותנינן כתיב את הכל עשה יפה בעתו [קוהלת ג, יא]. 'את' — הא דאמרן, 'הכל' — כד"א וה' ברך את אברהם בכל [בראשית כד, א], ותאנא דהיא כתר דאתקרי 'זאת',⁴¹ דכלילא מ'את' ו'את', ושלטא בפלגות ליליא בתריין סטרוי, ברחמי ודינא, רחמי לישראל ודינא לעמי עכו"ם.

פתיחה דרשנית קצרה זו מדגימה במרוכז את אמנות הדרוש של הזוהר בכל תפארתה, ובכך היא מוסיפה נדבך חשוב לתיאור דמותו הכריזמטית של רשב"י. רשב"י מתגלה באמצעותה הן כדרשן מבריק ומקורי, הן כחכם הרזים הגדול, ובתור שכזה גם — כמי שניחן בידיעה על-טבעית שאין דבר נסתר מפניו. בכל אלה הוא שוב מגלם את הקוטב הנגדי לשני החכמים, ר' חייא ור' יוסי, שבפניהם הוא משמיע את דבריו. היכולת הדרשנית המקורית והמבריקה, שאותה מפגין כאן רשב"י, באה לכלל ביטוי בשורה של פירושים ותפניות מפתיעים במהלך הדרוש. כבר בראשיתו מציע רשב"י פירוש מפתיע לפסוק הראשון בתורה. על-פיו שני ה"אתים" שבפסוק זה מציינים את ימינו של הקב"ה (בה ברא את השמים) ואת שמאלו (בה ברא את הארץ). את הפירוש הזה הוא מבסס על אנלוגיה

40 ראה גם זוהר ח"ב, פג ע"ב.

41 אף-על-פי שבדרך כלל 'כל' מסמל את ספירת יסוד ובהתבסס על כך מתפרשים הפסוקים המובאים כאן במקומות שונים בזוהר (ראה: זוהר ח"א, קט ע"א; קל ע"ב; קצה ע"ב; ח"ב, פג ע"ב, פז ע"א, פז ע"א), הרי במקרה שלפנינו אין ספק ש'כל' מציינ את השכינה, שהיא הכתר הנקרא 'זאת'. פירוש זה מסתמך קרוב לוודאי על מאמר חז"ל: בת היתה לאברהם ובכל שמה (בבא בתרא טז ע"ב).

דרשנית בין פסוק זה לפסוק מקביל לו בישעיהו, הקובע אכן מפורשות שבימינו ברא אלהים את השמים ושבשמאלו, כמשתמע בבירור, ברא את הארץ. והנה לאחר הוכחה אנלוגית זו מתחוויר, ושוב באורח מפתיע למדי, שעיקר עניינו של רשב"י אינו בפסוק הראשון, שבו התחיל את דרשתו, כי אם דווקא בפסוק השני, שהוא מלכתחילה כאסמכתא אנלוגית בלבד. ראייה לכך: הוא לא שב עוד לדון בפסוק הראשון אלא מתמקד במשמעות חלקו השני של הפסוק מישעיהו. אף חשיפתה של משמעות זו מתגלה כמקורית ומבריקה כאחת. החלק השני של הפסוק — 'קורא אני אליהם יעמדו יחדו' — מתפרש לא כמתייחס אל השמים והארץ, כפי פשוטו של הכתוב, כי אם אל ימינו ושמאלו של הקב"ה. ואגב, מבחינת מבנהו התחבירי של הפסוק הנדון, הפירוש המפתיע הזה תקף בהחלט. בנקודה זו במהלך הדרוש חלה תפנית מכרעת מן המישור הדרשני אל הרובד המיסטי-הקבלי. אם עד כאן לא היה שום הכרח להבין את דברי רשב"י שלא כפשוטם, גם כאשר דיבר על ימינו ושמאלו של הקב"ה, הרי מעתה אין זה באפשר עוד. בהמשך לפירושו על חלקו השני של הפסוק מישעיהו תוהה רשב"י כיצד יעמדו הימין והשמאל יחדו, ותשובתו היא שהם יעמדו יחדו ב'זאת'. בתשובה זו משתמש הוא בעליל בסמל קבלי,⁴² שאם לא כן אין לה כל מובן. תפנית זו אל הסימבוליקה הקבלית מחייבת אותנו לשוב גם אל מה שקדם לה ועל כרחנו עלינו להבינו שלא כפשוטו. הווה אומר: מעתה אין אנו רשאים עוד להסתפק בהבנת ימינו ושמאלו של הקב"ה כמטאפורות גרידא, אלא עלינו לתפוס כסמלים קבליים שמסמליהם הם ספירות החסד והגבורה. רק במשמעות זו יש מובן להתאחדותם ב'זאת', דהיינו בספירת מלכות. כדי לא להותיר כל ספק בקשר לכך, רשב"י מוסיף עוד דרוש קטן המקשר שני פסוקים — האחד מקוהלת והאחר מבראשית — שעל ידי פירושם הקבלי הוא מוכיח כי אכן מדובר כאן באותו 'כתרא דאתקרי זאת'. אולם עיקר כוונתו בדרוש קטן זה הוא להבהיר כי מן האוצר הבלתי נדלה של סמלים וכנוניים שנתברכה בהם השכינה לא בכדי בחר הוא דווקא בכנוי 'זאת'. שכן כנוי זה בהרכב אותיותיו ממחיש בעליל כיצד 'את' ו'את', שהם, כזכור, ימינו ושמאלו של הקב"ה, כלולים באותה מידה ששמה הוא 'זאת'. בכך נסגר למעשה המעגל התימאטי שתחילתו בהבלטת שני ה"אתים" שבפסוק הראשון של התורה כמצייני ימינו ושמאלו של הקב"ה, וסיומו — בכלילתם ב'זאת'. רק עם סגירתו של המעגל התימאטי הזה ניתן להיווכח עד כמה כל פרט ופרט בדרוש שלפנינו מחושב עד דק ועד כמה כל פירוש מפתיע וכל תפנית

42 'זאת' הוא סמל קבוע לשכינה. ראה פרדס רמונים, שער ערכי הכינויים, פרק ז' בראשו. וראה עוד להלן בסמוך להע' 52, בה ובהע' 53.

במהלך הדרוש הינם שלבים הכרחיים בהתקדמות אל עבר המשמעות המיסטית קבלית של כל הסוגיה הנידונה. המשמעות הזאת, שהיא המטרה אליה חותר הדרוש מתחילתו על כל שלביו, מאירה אכן באור חוזר את כל השלבים הללו, ששבים ומקבלים עתה ממנה את מלוא משמעותם. לאורה מתחוויר לנו שגם המקוריות והברק הדרשניים נובעים למעשה ממנה לפי שהיא התשתית המונחת ביסודם.

אולם בכך לא מיצינו עדיין את מלוא משמעותו של העניין, שכן על עיקרו, לאמיתו של דבר, עוד לא עמדנו. כוונתי לפואנטה של כל הדרוש, שככל פואנטה ראויה לשמה באה בסיומו ממש, אבל רשב"י הכין אותנו לקראתה עוד לפני כן. עם איזכורו הראשון של הכינוי 'זאת', כסמלה של השכינה, מצרף אליו רשב"י מאפיין נוסף שבאמצעותו הוא מבקש להדגיש כי אכן הכוונה כאן לשכינה בלבד, וזהו האיזכור בשלימותו: 'בזאת ההיא דשלטא בפלגות ליליא'. יש לשים לב במיוחד למלה 'ההיא' הבאה להטעים כי מדובר באותה ספירה ידועה השלטת בחצות הלילה. רשב"י שב אל מאפיין זה של המלכות ביתר הרחבה ופירוט בסיומה של הפתיחה הדרשנית, לאחר הדרש המבהיר את כלילתן של 'את' ו'את' בכתר הנקרא 'זאת', בזה הלשון: 'ושלטא בפלגות ליליא בתרין סטרי ברחמי ודינא, רחמי לישראל ודינא לעמין עכו"ם'. והנה במשפט אחרון זה נעוצה הפואנטה שדברנו עליה. אם אמרנו לעיל שהמשמעות המיסטית הקבלית היא המטרה אליה חותר כל מהלכו של הדרוש בפתיחה שלפנינו, הרי עכשיו עלינו לדייק יותר ולומר שהכוונה היא בראש ובראשונה למשמעות המיסטית-הקבלית הגלומה בפואנטה זו. ואם אמרנו שהמשמעות המיסטית-הקבלית האמורה מאירה באור חוזר את כל השלבים במהלכו של הדרוש, הרי עכשיו עלינו להשלים ולומר שהאור החוזר שמשליכה הפואנטה מגיע אף אל מעבר לדרוש שבפתיחה. למעשה הוא נותן אותותיו בשלושה מוקדים שונים. הראשון שהוא הקרוב ביותר, הינו כאמור הדרוש שבפתיחה הנידונה עתה. השני, שהוא רחוק קצת יותר, מקיף לא רק את הפתיחה הזאת אלא גם את קודמתה, ותוצאותיו נוגעות למעשה במבנה דרשתו של רשב"י בשלימותה. השלישי, שהוא הרחוק ביותר, קשור במרקם המבני של הקומפוזיציה שלפנינו בשלימותה. נפנה עתה אל שלושת המוקדים הללו לפי סדרם.

באשר לדרוש הפתיחה בכללותו, מתחוויר לאור הפואנטה שבסופו, כי בנוסף לפירושים ולתפניות המפתיעים שלאורכו מאפיין את כל כולו יסוד ההפתעה, שכן משמגיעים אנו אל הפואנטה מסתבר לנו שאין סופו דומה כלל ועיקר למה שניתן היה לצפות על-פי ראשיתו. הפסוק שנדון בראשו ואף הפסוק הנוסף, שהובא כאסמכתא לפירושו, עניינם העיקרי, אם לא הבלעדי, הוא הבריאה. על

סמך זה סביר היה לצפות שנושאו העיקרי של הדרוש יהיה הבריאה, והנה מן הפואנטה עולה, שעניינו העיקרי של רשב"י אינו בבריאה כי אם דווקא בהנהגה האלוהית. כל נושא הבריאה לא הובא אלא כדי ללמוד ולהסיק ממנה על ההנהגה האלוהית בעולמות, ובראשם — העולם האנושי, הנהגה שהיא בחדר ובדין כאחד. אם זהו נושאה המרכזי של הפתיחה שעל הפרק כי אז מחוויר גם השלכותיו אף אל מעבר לה. מעתה ברי לנו שעניין גדולת האלוהות ביחס לכל גויי תבל, שבו פתח רשב"י את דרשתו, לא בא לשם תפארת הפתיחה בלבד, בבחינת מצוות קונבנציה ספרותית-דרשנית מלומדה, כי אם בא להציג כבר בתחילת הדרשה את המוטיב המרכזי שבה. מוטיב זה, שניסוחו בפתיחה הראשונה הוא כללי, זוכה בפואנטה של הפתיחה השניה לניסוח יותר מחודד וקונקרטי, שכן יחסו של אלהים אל גויי הארץ, שאמונותיהם הן אמונות שטות, מוגדר עתה כהנהגה של דין. בצורתו זו ישמש מוטיב זה גם נושא מרכזי בגוף הדרשה, אלא שבה הוא יודגם באירוע היסטורי ייחודי, דהיינו בשפטים שעשה הקב"ה במצרים. נמצאנו למדים איפוא שהפואנטה של הפתיחה השניה ממקדת את תשומת-הלב במוטיב הראשי העובר כחוט השני בכל חלקי דרשתו של רשב"י ומאחד אותם לחטיבה דרשנית קוהרנטית. ואחרון אחרון — השלכותיה של הפואנטה האמורה על המרקם המבני של הקומפוזיציה בשלימותה. כבר לגבי האיזכור הראשון של הספירה השלטת בחצות הלילה הדגשנו את הניסוח המיוחד המבליט את העובדה שהספירה השלטת בחצות הלילה היא ידועה. ונשאלת השאלה: למי היא ידועה, האם — לכלל, או שמא היא ידועה במיוחד לר' חייא ולר' יוסי, שגם הקורות אותם בחצות הלילה וגם הקושיות שנתעוררו אצלם ביחס לפסוק 'ויהי בחצי הלילה', שבגינן באו אל רשב"י, נגיעה ישירה להם לאותה ספירה השלטת בחצות הלילה? אין ספק, שבהטעימו במיוחד את המאפיין של השליטה בחצות הלילה ביקש רשב"י לרמוז לשני החכמים כי הוא יודע את הקורות אותם ואת סיבת בואם אליו, ושדרשתו, בה הוא פותח מיד עם בואם אליו, לא באה אלא להשיב על קושיותיהם ולפרש להם את שעדיין לא נתפרש להם מן הקורות אותם בחצות הלילה. רמז זה ברור אף יותר בפואנטה, שהרי בה מגדיר רשב"י את משמעותה של אותה שליטה בחצות הלילה שפירושה היא הנהגת הדין כלפי הגויים והנהגת רחמים כלפי ישראל. האסוציאציה בין הגדרה זו לבין הפסוק 'ויהי בחצי הלילה', שהעסיק את ר' חייא ואת ר' יוסי, מתבקשת כמאלה, שכן הנהגה דרערכית זו, ברחמים ובדין, היא המאפיינת את שאירע באותו חצי לילה היסטורי מפורסם שהפסוק האמור נסב עליו.⁴³ אם היה עדיין

43 אם אין מנתקים את הקומפוזיציה שלנו מן המסגרת הדרשנית הרחבה של פרשת בא, שבה

ספק כלשהו בנוגע לידיעתו של רשב"י על הקורות את שני החכמים ועל מטרת בואם אליו, הרי נוכח דבריו בסיום הפתיחה הוא בטל כמעט לחלוטין. חשיבותה של הפואנטה מבחינת המרקם המבני של הקומפוזיציה כולה נעוצה אפוא בעובדה שהיא מהווה אישור מפורש ראשון מפי רשב"י עצמו על מה שנרמזו מהתנהגותו כפי שתוארה במסגרת הסיפורית. הוא אשר אמרנו בראשית דברינו על הפתיחה הדרשנית שנדונה כאן: היא איננה עומדת בפני עצמה, לא רק משום שהיא בגדר פתיחה לדרשה ובתור שכזאת היא חלק אינטגרלי ממנה, אלא גם משום שהיא קומפוננט חשוב של העלילה הסיפורית-סיטואטיבית. היא משלימה, כפי שראינו, את המסגרת הסיפורית בתיאור דמותו של רשב"י, והיא גם מקדמת, כפי שנראה מיד, את העלילה הסיפורית.

הא כיצד? ובכן, אף ר' חייא נאחז בפואנטה שבדברי רשב"י כרמז ברור לפסוק שבגיני הוא וחברו, ר' יוסי, סטו מדרכם ובאו אל רשב"י, והוא קוטע את דרשתו של רשב"י בדברים כדלקמן:

פתח ר' חייא ואמר אי נחא קמיה דמר דנימא חד מלה על מה דאתינא. כתיב: ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים, ומהאי דאמר מר אשתמע דהאי פסוקא בההוא מלה אתא. ואנו אורחא אתתקנא קמן למיתי למשאל קמן.

למעלה כבר הסבנו את תשומת הלב לעובדה שלא היה סיפק בידם של ר' חייא ור' יוסי לספר לרשב"י על שום מה באו אליו. רשב"י אינו מאפשר להם זאת כיוון שמיד עם בואם הוא פותח בדרשתו. ואולם משעומד ר' חייא על כך שבדברי רשב"י על הספירה השלטת בחצות הלילה נוגעים למשמעותו של הפסוק 'ויהי בחצי הלילה' הוא אינו יכול להתאפק עוד, וכמתפרץ לתוך דבריו של רשב"י מבקש ממנו רשות לומר דבר על מטרת בואם אליו. אבל למרבה הפליאה כל שהוא אומר (או מספיק לומר) הוא שהפסוק 'ויהי בחצי הלילה' אכן מוסב, כמשמעותו, על אותו עניין שעליו דיבר רשב"י. מלבד זאת הוא עוד מוסיף ומדגיש, זו הפעם השנייה במהלך סיפור המעשה, שהדרך ניתקנה לפניו. אך אם בפעם הראשונה לא היה ברור לחלוטין למה כוונתו בדיוק בקביעה זו,⁴⁴ הרי הפעם הוא חד משמעי: הדרך ניתקנה לפניו בכך שבאו לשאול את רשב"י. עם

היא מוצבת, כי אז האסוציאציה האמורה מתחייבת כמאלה, שכן עניין ההנהגה הדור ערכית כלפי מצרים וכלפי ישראל כבר הועלה לפני כן בפרשה ואפילו על ידי ר' יוסי. וראה לו ע"א.

זאת מותיר אותנו כאן ר' חייא בחוסר וודאות לגבי מהות השאלה שאותה בקשו לשאול: האם כוונתו לקושיות שהציג ר' יוסי על הפסוק, או שמא אין כוונתו אלא לשאלה כללית על משמעותו של אותו פסוק לאור גילוי קשרו של פסוק זה לדברי רשב"י. אכן דבריו של ר' חייא ניתן להבינם בשני אופנים. מצד אחד אפשר לראותם כביטוי להכרה שהגיע אליה ר' חייא בעקבות רמזיו הברורים של רשב"י, לאמור: מאחר שקושיותיו של ר' יוסי ממילא ידועים לו לרשב"י אין צורך לשוב ולפרטן ויש להסתפק בשאלה כללית אחת. מן הצד השני יכול שבדבריו ייראו כהקדמה בלבד להצגת הקושיות אחת לאחת.⁴⁵

דומה שאין בידינו להכריע בין שתי האפשרויות, אם כי אני נוטה לקבל יותר את האפשרות השנייה. סימוכין לנטיה זו ניתן למצוא ברקע הסיטואטיבי לדבריו של ר' חייא. כי זאת יש להדגיש: לפנינו שלב נוסף במרקם העלילתי-סיטואטיבי של הקומפוזיציה. דבריו של ר' חייא מעידים שוב על מהפך במעמדו ביחס אל חברו, ר' יוסי. על רקע מעמדם השווה — מעמד אי-הידיעה — עם בואם אל רשב"י, מתבלט שוב ר' חייא כדמות הבכירה יותר. הוא המגלה את הקשר בין דברי רשב"י לבין הפסוק שהעסיק אותו ואת חברו,⁴⁶ והוא הנוטל יוזמה וקוטע את דרשתו של רשב"י ופונה אליו בשם עצמו ובשם חברו. ר' יוסי כאילו אינו נוכח כלל. יחד עם זאת ר' חייא כשהוא לעצמו אינו מצטייר עתה באור שונה מכפי שהצטייר לפני כן. גם עתה מתגלה לעינינו תכונתו המוכרת, שאין הוא מחדש דבר מכוח עצמו, הוא נזקק למניע וסימוכין חיצוניים. בתפקיד זה משמשים עתה דברי רשב"י על הספירה השלטת בחצות הלילה בדיון וברחמים כאחד. הם נקודת האחיזה שלו, שעליה הוא נשען משהוא נכנס אל תוך דבריו של רשב"י. כללו של דבר, כניסה זו של ר' חייא אל תוך דבריו של רשב"י מסמנת למעשה את שילובו של המרכיב הסיפורי של הקומפוזיציה במרכיבה הדרשני, באופן המוכיח את האינטגרציה השלימה שביניהם. מומחש כאן בעליל כיצד שני המרכיבים משלימים ומזינים זה את זה. הדרוש של רשב"י משמש, במיוחד בפואנטה שלו, המניע העיקרי להמשך התקדמותה של העלילה הסיפורית-סיטואטיבית, ואילו עלילה זו מצידה זורה אור על הקשר התימאטי-דרשני בין דרושו של רשב"י לבין הפסוק 'ויהי בחצי הלילה' ומכנה בכך את הקרקע להמשך הדרשה. אגב, מבחינת מבנה של דרשה זו כשהיא לעצמה אין צורך כלל בהכנה זו, אבל מבחינת מבנה הקומפוזיציה בשלימותה מסתבר שהיא הכרחית,

הדברים אמורים במיוחד כלפי שתי המלים האחרונות שבדברי ר' חייא: 'למשאל קמן'. ר' חייא בדרך דיבורו יכול היה להציב אחריהן נקודה אך באותה מידה — גם נקודותיים.

אם כי סביר היה אולי יותר, על רקע הידוע לנו על ר' יוסי בהקשר הזה (וראה לעיל, הע' 43), שדווקא הוא יהיה זה שיעמוד ראשון על הקשר האמור.

לפי שהיא מהווה חוט מקשר בין דרשתו של רשב"י לבין נושאה של הקומפוזיציה. יתר על כן: ספק רב אם בלעדי הכנה זו יכול היה הקורא להגיע לאותה הערכה של מבנה הדרשה כשהיא לעצמה ולקבוע שמבחינתו אין הדרשה נזקקת להכנה מטרימה זו. להבהרת הדברים עלינו לפנות אל המשך הדרשה. אם אמנם ביקש ר' חייא לפרט לפני רשב"י את קושיותיו של ר' יוסי, כי אז רשב"י אינו מאפשר לו את זאת, לפי שהוא קוטע את דבריו וממשיך בדרשתו גופא:

פתח ר"ש ואמר מי כה' אלהינו המגביהי לשבת וגו' [תהלים קיג, ה]. מי כה' אלהינו, דסליק ואתעטר לאתישבא בכתרא עלאה קדישא נהירו על כל בוציני דנהרו כתרין ועטרין.⁴⁷ המשפילי לראות [תהלים, שם, ו], דנחית בכתרוי, מכתרא לכתרא, מנזרא לנזרא, מנהירו לנהירו, מבוצינא לבוצינא, לאשגחא בעלאין ותתאין, הה"ד ה' משמך השקיף על בני אדם וגו' [תהלים יד, ב]. תא חזי כתיב: ויהי בחצי הלילה. כחצי — מבעי ליה, או — כחצות, כגוונא דאמר משה.⁴⁸ ואי כמה דאמרי חברנא, דלא יימרון אצטגניני פרעה משה בדאי הוא, הא קושיא באתריה קיימא בג' גווני, דאפי' ישראל יימרון הכי. חד-דאי הכי הוי ליה למימר ויאמר משה כחצות הלילה, אמאי קאמר כה אמר ה' וגו' [שמות יא, ד], כמה דלא אתכוון שעתא, דהא לא יתפסון במשה אלא בפטרונא, בגין דאמר כה אמר ה' וגו' תרי — הא משה אמר עד בכור השפחה אשר אחר הרחים [שמות שם, ה], ולא היה הכי אלא עד בכור השבי אשר בבית הכור [שם, יב, כט], עכ"פ אפילו ישראל נמי יימרון הכי דהא לא אתבררון מלי? תלת — דאיהו אמר משמא דפטרונא 'כחצות', וכתיב: ויהי בחצי הלילה [שם, שם] ועוד שאלתא דילכון, יתיר על מטול דלא יכיל בעירא למסבל: אמאי הוה בפלגות ליליא ולא ביממא, ואמאי מיתו כל אינון חלשין דבתר רחיא? אלא כלא רזא עלאה הוא בין מחצדי חקלא,⁴⁹ וכלא אתכשר⁵⁰ בנביאה מהימנא.

47 לכאורה הדברים מפורשים למדי ואין כוונתם אלא לכתר עליון המאיר בכל הספירות, וכך אכן מפרשים רוב הפרשנים. עם זאת נראה לי שניתן להבין את הדברים כמכוונים לבניה, וזאת בעיקר משמביאים בחשבון את הפסוק שאותו הם באים לפרש. לפי זה הפסוק נסוב על תפארת (ה' אלהינו) העולה להתעטר ולהתיישב ב'מי' (=בניה).

48 בפסוק המצוטט מיד בהמשך.

49 כינוי נפוץ בזהר למיסטיקאים, ומשמעו: קוצרי השדה העליון שהוא השכינה. וראה ליכס, המשיח של הזהר, הערה 224, עמ' 148–146.

50 לפי גירסא אחרת יש לקרוא: אתבשר. לפי זה כוונתו של רשב"י לומר שכל הסודות הידועים למיסטיקאים כבר נרמזו בדברי משה.

הנה כי כן, רשב"י מקדים לגופם של דבריו הקדמה קצרה שלכאורה אינה אלא פתיחה נוספת בשבחי ההשגחה העליונה. אבל לאמיתו של דבר הקדמה זו הינה המשך לפתיחה השניה. מה בה הבלית רשב"י את עניין ההנהגה האלוהית בעולמות על ידי ספירת מלכות, הרי כאן הוא בא להשלים את התמונה בהצבעה על מקורה העליון של הנהגה זו. הוא מראה כיצד הנהגה זו יורדת מכתר או מבינה⁵¹ דרך כל הספירות עד המדרגה המתוארת בפסוק 'ה' משמך השקיף על בני אדם', כלומר המדרגה שבה ההנהגה בעליונים הופכת להיות הנהגה בתחתונים. במלים אחרות: זוהי המדרגה השלטת על בני אדם — הגויים מצד אחד וישראל מן הצד השני — שעליה דבר בפתיחה השניה ושליטתה היא, כזכור, בחצות הלילה. כיוון שכך מוצא רשב"י בנקודה זו את המקום המתאים להעלות לדיון הדרשני את הפסוק 'ויהי בחצי הלילה'. מקישור זה של הטיעון הדרשני בהקדמה זו עם הפתיחה שלפניה יוצא בבירור, שכל הפתיחה הזאת על הפואנטה שלה וכל מה שבא אחריה בגוף הדרשה היה מכיון מלכתחילה אל הפסוק 'ויהי בחצי הלילה', כנושאה המרכזי של הדרשה. אכן במבט לאחור ניתן להיווכח כי מבנה הדרשה, על שתי פתיחותיה וההקדמה הקצרה לגוף הדרשה, עד להעלאת נושאה המרכזי לדיון, הוא מלאכת מחשבת דרשנית. שום פרט בה אינו מיותר. גם פרט הנראה במבט ראשון כשולי מהוה נדבך חשוב בטיעון הדרשני המוביל בעקביות אל הצגת-הנושא המתבקשת כמעט בהכרח מכל מה שקדם לה. הוא אשר אמרנו לעיל, שמבחינת מבנה הדרשה כשלעצמה הגילוי של ר' חייא על הקשר בין דברי רשב"י לבין הפסוק הנזכר אינו מעלה ואינו מוריד. לא בכדי מתעלם רשב"י לחלוטין מדבריו של ר' חייא. הוא אינו מגיב עליהם וממשיך בדרשתו כאילו לא נאמרו. בכך מומחשת העובדה שהדרשה היתה מוכנה עמו עוד לפני בואם של ר' חייא ור' יוסי אליו, מכיוון שידע על בואם ועל מטרת בואם. על ידיעה זו כבר נרמזנו לעיל, אבל רק עכשיו משהוא מעלה את הקשיות על ססוק הנושא הוא מעמידנו עליה במפורש.

אחר קושיה מרכזית וקושיות משנה המסתעפות ממנה הוא מוסיף את שתי הקושיות של ר' יוסי, המוצגות על-ידו במשפט פותח כשאלה אחת לאמור: 'ועוד שאלתא דילכון, יתיר על מטול דלא יכיל בעירא למסבל'. הנה כי כן כאן מגלה רשב"י במפורש שהקושיות של שני החכמים ידועות לו, אף-על-פי שלא היה סיפק בידם, כפי שראינו, להקשות אותן לפניו, וזאת במידה רבה בגינו. מסתבר איפוא שכשם שהוא יודע שהקושיות האמורות הן קושיותיהם, כך הוא בודאי גם יודע את הנסיבות שבהן הועלו הקושיות הללו על ידי ר' יוסי לראשונה. יכולת

51 ראה לעיל, הערה 47.

הידיעה העל-טבעית של רשב"י מקבלת כאן את אישורה המפורש, הודאי והסופי. אישור זה מעניק, כמובן, את מלוא המשמעות והתוקף לכל אותם רמזים, מפורשים ומפורשים פחות, על אותה ידיעה, החל באופן ישיבתו של רשב"י עם ספר האגדה בידיו, כמצפה לבואם של ר' חייא ור' יוסי וכמוכן לקראתם, עבור דרך דבריו על הספירה השלטת בחצות הלילה וכלה בהתעלמותו המופגנת מדברי ר' חייא על סיבת בואם. כל זאת ועוד: אין ספק שהמשפט הנדון כאן הוא משפט אירוני, אם לא — סרקסטי. הקורא את סדרת הקושיות של רשב"י על פסוקי-הנושא אינו יכול שלא לחוש בנעימה האירונית, ואולי אף הלעגנית, המתלווה לציון שאלתם של ר' חייא ור' יוסי כמשא שאפילו בהמה אינה יכולה לשאת. נעימה אירונית זו נשמעת בבירור לאור העובדה שמדברי רשב"י יוצא כי קושיותיהם של ר' חייא ור' יוסי אינן הקושיות העיקריות. את הקושיה העיקרית מציג רשב"י בראש, ומסתבר שהיא אפילו לא עלתה על דעתם של ר' חייא ור' יוסי. קושיה זו מוסבת על משמעותו של הביטוי 'בחצי הלילה' בנבדל מן הביטוי 'כחצות הלילה' המצוי בדברי משה מפי הגבורה. ואם אמנם יש בהצגה נכונה של קושיה כבר כמחצית מפתרונה, הרי ברור שבהצבתה של זו בראש סדרת הקושיות, כחשובה שביניהן, מבקש רשב"י לרמוז שבפתרונה השלם כרוך כממילא גם פתרון של האחרות שהן כטפלות לה. יתירה מזאת, אין ספק שהוא גם מרמז על שום מה לא מצאו ר' יוסי ור' חייא תשובה לקושיותיהם, שהרי הם לא ידעו להציג את הקושיה הנכונה.

אישור להבנה זו של דברי רשב"י מצוי בשתיים מהתבטאויותיו בהקשר הנדון. יושם אל לב שכאשר הוא מעלה את קושיותיהם של ר' יוסי ור' חייא, הוא אמנם מנסחן בקצרה אבל בעיקרו של דבר — בנוסח זהה לנוסחן המקורי בפי ר' יוסי. הוא מכניס רק שינוי בולט אחד בניסוחה של הקושיה הראשונה. בשעה שר' יוסי הקשה: 'אמאי לא הוה ביממא?' מקשה רשב"י אותה קושיה בתוספת קטנה: 'אמאי הוה בפלגות ליליא ולא ביממא?' אם כן, גם בקושיה זו מושם הדגש על חצות הלילה. ללמדנו שקושיית ר' יוסי מסתעפת מן הקושיה העיקרית המוסבת על חצות הלילה, וכיוון שכך אף פתרון כרוך בפתרונה של זו האחרונה. ההתבטאות השניה באה בסוף סדרת הקושיות, וממנה אנו למדים שפתרון של כולן נעוץ בסוד עליון הידוע לחכמי הסוד והגנוז, כמובן, בדברי מי שהוא ראש וראשון בין חכמי הסוד של כל הדורות — משה רבנו. בכך משמיע רשב"י לשני החכמים אשר לפניו כי הם אינם נמנים עם אותם חכמי הסוד, שהרי לא זו בלבד שאינם יודעים את הסוד, אלא אפילו לא ידעו להציג את הקושיה הנכונה העשויה להובילם אליו. קיצורו של דבר, לפנינו וריאציה על הסיטואציה המוכרת לנו כבר מספור המעשה, כאשר עתה היא מוארת מצד רשב"י בדרשתו, לאמור: דווקא

אחרי שר' חייא מגלה את יכולת האסוציאציה שלו בקישור דבריו של רשב"י עם הפסוק 'ויהי בחצי הלילה', ודווקא אחר שקושיותיו של ר' יוסי, יחד עם שאר הקושיות המתעוררות על הפסוק האמור, מועלות לדיון הדרשני — נחשף המרחק הגדול בין שני חכמים אלה לבין רשב"י. זהו המרחק הגדול שבין אי-הידיעה לבין הידיעה, או אם תמצא לומר: בין הידיעה האנושית הרגילה והמוגבלת לבין הידיעה המיסטית העליונה והעל-טבעית.

בהתבטאותו האחרונה מזכיר רשב"י יחד עם חכמי הסוד גם את הנביא הנאמן שהוא משה. ולא במקרה. הקושיה העיקרית, שאותה העמיד בראש סדרת הקושיות, גוררת אחריה שלוש קושיות-משנה המתמקדות במשה, שהרי הוא הוא אשר אמר בשם הגבורה: 'כחצות הלילה', והוא הוא אשר כתב בפסוק הנדון כאן: 'בחצי הלילה'. כממילא מתקשר משה לבעיה העומדת על הפרק. אי-לכך לפני שפונה רשב"י לפתרון הקושיות מקדיש הוא דברים אחדים לדמותו של משה, בזה הלשון:

זכאה חולקיה דמשה דעליה כתיב: 'יפית מבני אדם הוצק חן בשפתותיך על כן ברכך אלהים לעולם. אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחברריך. [תהלים מה, ג, ח]. 'יפית מבני אדם' — משת וחנוך. 'הוצק חן בשפתותיך' — מנח ובניו. 'על כן משחך אלהים אלהיך' — מאברהם ויצחק. 'שמן ששון' — מיעקב. 'מחברריך' — משאר נביאי. וכי גבר דסליק בדרגין עלאין, דלא סליק ב"נ אחרא, לא ידע מה דאמר? ! אלא הכי תנינן: האי כתרא דאקרי 'זאת' אתקרי 'אשה', כד"א: 'לזאת יקרא אשה', אמאי? משום 'כי מאיש לקחה זאת' [בראשית ב, כג].⁵² מאן הוא איש? ההוא דאקרי 'זה',⁵³ ודא הוא איש דכר,⁵⁴ כד"א: 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א].⁵⁵ האיש הזה. ואקרי איש — זה, וזה — איש. ו'זאת' אתנסיבת מ'זה',⁵⁶ דאקרי זכר. ובגין דא איהי תמר, דכר ונוקבא, דלא סליק דא בלא דא.⁵⁷

⁵² ראה את המקבילה המצויינת בניצוצי זוהר על אתר והערה 56 להלן.
⁵³ 'זה' הוא כינוי ליסוד (ו/או תפארת). וראה, למשל, זוהר ח"ג, לא ע"א, והערה 55 להלן, ועוד מראי מקום לעיל, הערה 42.
⁵⁴ 'איש' הוא כינוי לתפארת (ו/או ליסוד). וראה, למשל, זוהר ח"ב, יא ע"ב-יב ע"א.
⁵⁵ על מעלתו של משה כהתגלמות האיש' במשמעות הסימבולית הנ"ל ראה זוהר ח"ג, רסא ע"ב.
⁵⁶ על 'זה' ו'זאת' ראה עוד זוהר ח"ב, נ ע"ב.
⁵⁷ ראה המקבילות בניצוצי זוהר על אתר.

דברים אלה מתיחסים בראש ובראשונה לקושיות המשנה על דברי משה, המסונפות לקושיה המרכזית על הפסוק 'ויהי בחצי הלילה'. באופן כללי הם באים איפוא להדגיש, שבשל מעלתו הגבוהה של משה, שנתעלה הן על שם, חנוך ונח ובניו, הן על שלושת האבות והן על כל שאר הנביאים, אין להניח שלא דייק בלשונו ולא ידע מה שאמר. לפיכך יש לברר את המשמעות המדויקת של דברי משה, אך את זאת משאיר רשב"י להמשך הדרשה. כאן הוא מתעכב רק על מעלתו הגבוהה של הנביא הנאמן. והנה בנקודה זו מתגלים לעינינו חוטי-הקשר התימאטיים המקשרים את דברי רשב"י כאן עם דבריו בפתיחה השניה לדרשה מחד גיסא, ועם מה שיבוא בהמשך הדרשה מאידך גיסא. בכך באה לכלל המחשה יתירה אחדותה של הדרשה על כל חלקיה. בפתיחה האמורה אוזכר לראשונה בדרשה זו הכינוי 'זאת' כמסמל את השכינה. שם ראינו, שלא במקרה בחר רשב"י בכינוי זה דווקא, שכן באמצעותו הוא המחיש כיצד כוללת השכינה בתוכה את שני ה'אתים', שהם מידות הרחמים והדין. משהוא בא לתאר עתה את מעלתו של משה נזקק הוא שוב לכינוי זה של השכינה. משה, כהתגלמותה הסימבולית של ספירת יסוד (או תפארת), הוא למעשה בעלה של השכינה. אשר על כן נאמר עליו 'כי זה משה האיש' ועליה נאמר 'לזאת יקרא אשה' ו'כי מאיש לוקחה זאת'. נמצא איפוא שבאמצעות הכינוי 'זאת', הזכור לנו מן הפתיחה ומועמד עתה נגד הכינוי 'זה', המסמל את יסוד (או תפארת) יכול רשב"י להורות על יחסי משה והשכינה כיחסי איש ואשה.⁵⁸

מן הצד השני, משהעמידנו רשב"י, תוך כדי חשיפת מעלתו זו של משה, על יחסי השכינה עם היסוד הזכרי שבמערכת הספירות, דרכו פנויה לגלות פן נוסף בהווייתה הדרערכית של השכינה. כוונתי לפן הנחשף על ידי סמל התמר, שהוא אילן אשר שני יסודות, הזכרי והנקבי, כלולים בו. סמל זה מורה איפוא שכשהשכינה מזווגת עם היסוד הזכרי, היא למעשה כוללת אותו בתוכה וכממילא מייצגת אותו. ייצוגם של שני היסודות, הזכרי והנקבי, על ידה, מקביל למעשה לכלילתם של הרחמים והדין בתוכה, כפי שנתבררה לעיל. ואכן סמל התמר משמש לו לרשב"י אמצעי מעבר דרשני להבלטת אספקט אחרון זה שבהווייתה, או ליתר דיוק — בפעולתה של השכינה:

תמר, כד"א: כתמרות עשן [שיר השירים ג, ו], מה עשן סליק חוור ואוכם אוף הכא כלא כליל בה⁵⁹ בפלגות ליליא למעבד נימוסוי בחד שעתא, חוור לישראל ואוכם לעעכו"ם.

58 לעניין זה ראה עוד זוהר ח"א, רלו ע"ב; ח"ג, קמח ע"א, ועוד הרבה.

59 ראה גם זוהר ח"ב, פד ע"א.

בכך שב רשב"י אל הנושא המרכזי של דרשתו, ומכאן ואילך הוא מברר אותו על כל היבטיו. נמצאנו למדים, שאם אמנם דבריו על משה היו לכאורה סטיה מנושאה המרכזי של הדרשה, הרי היתה זו סטיה לצורכו של אותו נושא, כי תוך כדי כך העמידנו רשב"י על פן חשוב בפעולתה הדרערכית של השכינה, הריהו הפן הזכרי והנקבי. מעתה עלינו להיות מודעים לכך שאותה פעולה בוזמנית בדין וברחמים מתאפשרת כיוון שהזכר (=הרחמים) כלול בנקבה (=הדין). עניין זה ישמש, כפי שעוד נראה, את רשב"י בהמשך דרשתו. והוא הדין במעלתו של משה. מן ההמשך יתחוויר, כי מעלתו של משה כפי שתוארה כאן, איננה בגדר עניין שולי שעלה כדרך אגב. נודעת לו לעניין זה חשיבות רבה הן במסגרת הקומפוזיציונית הרחבה והן במסגרת הדרשנית המצומצמת. מן הבחינה הראשונה אין ספק שדמותו של משה משמשת כמין פרוטוטיפוס לדמותו של רשב"י. ומן הבחינה השניה, המזינה גם את הראשונה ומאששת אותה, אין ספק שמשה מועמד כקוטב מנוגד לזה המיוצג על ידי פרעה, שעליו ירחיב רשב"י את הדיבור בפתרון קושייתו העיקרית על הפסוק 'ויהי בחצי הלילה'.

משעוברים אנו עתה אל דיונו הקונקרטי בפסוק זה מן הדין להקדים ולהדגיש שבדיון דרשני זה מתגלים לעינינו כל אותן סגולות דרשניות שעמדנו עליהן בהרחבה בניתוחה המפורט של הפתיחה השניה לדרשה. דומה איפוא שאין אנו צריכים לשוב ולדון בהן בהקשר הנוכחי. נסתפק אם כן בסיכום הטיעונים העיקריים של רשב"י בגוף דרשתו. ואלה הם:

א. הפסוק 'ויהי בחצי הלילה' לפי פירושו הדרשני של רשב"י אינו בא לציין את המועד שבו נחצה הלילה לשנים. את המשמעות הזאת מציין הביטוי 'כחצות הלילה', כלומר כאשר הלילה נחצה. לעומת זאת הפסוק שלנו מתכוון למחצית השניה של הלילה. או אז פועלת 'זאת',⁶⁰ שהיא גם 'לילה', כלומר-המלכות, את פעולותיה. ומה היו פעולותיה? 'זה' הכה כל בכור בארץ מצרים. כאן נמצא האישור לאותו פן שהובלט על ידי רשב"י עוד קודם, דהיינו הפן הזכרי והנקבי כאחד, שכן 'זה' מתפרש על ידו בעקבות חז"ל כ'הוא ובית-דינו',⁶¹ כלומר מלכות בזיווגה עם תפארת.⁶² פעולותיה של המלכות באותה מחצית שניה של הלילה ההיסטורי במצרים, שהיו פעולות של דין כלפי המצרים ופעולות של

60 בהקשר זה מועמד פרעה כקוטב נגדי למשה. פרעה שהיה החכם מכל חרטומיו הבין את משמעות אוהרתו של משה: 'בזאת תדע כי אני ה'' (שמות ז, יז), אף-על-פי-כן הפנה לבו מכך, שכן נאמר עליו: 'ויבוא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת' (שם, כג), לז ע"ב.

61 ראה שמות רבה יב, ד.

62 ראה גם זוהר ח"ג, קמט ע"א.

רחמים כלפי ישראל, נבעו איפוא מאופיה הדו-מיני כביכול, לפי שבהיותה מזווגת עם תפארת כללה אותו בתוכה.

ב. משמעותה הנעלמת של מכת בכורות באותה מחצית שניה של לילה היתה מלחמה טוטאלית בכוחות הרע. אלה מסודרים במערכת של עשר ספירות טומאה,⁶³ כשביסודן שלוש עיקריות שהן בבחינת שלושה קשרים — בכור פרעה, בכור השפחה ובכור הבהמה.⁶⁴ כשם שעשר ספירות טומאה הן כנגד עשר ספירות דקדושה, אף שלושת הקשרים האמורים הם כנגד שלושת קשרי האמונה — אברהם יצחק ויעקב. הנצחון על כוחות הטומאה הוא איפוא נצחונה של האמונה. לפיכך כל המועדים והשבתות הם זכרון ליציאת מצרים, ודין זה של זכירת היציאה ממצרים הוא יסוד ושושן התורה, המצוות והאמונה השלמה. ג. לאור הנאמר לעיל ברור שעיקר גאולתם של ישראל היתה בלילה, שהרי אז נערך הקרב המכריע עם הסטרא אחרא, אך יציאתם ממצרים היתה לאור היום כדי לפרסם את הנס.

בכל הדברים הללו מוצאים ר' חייא ור' יוסי תשובה לקושיותיהם, ואף למעלה מזה, והילכך כסבורים הם שרשב"י סיים את דרשתו. הם אצים איפוא להביע את תגובתם, הן במעשה והן בדיבור:

אתו ר' חייא ור' יוסי אשתתחו קמיה ונשקו ידוי, ובכו ואמרו גליפין עלאין ותתאין זקפן רישא בגינך. עבד קודשא בריך הוא ירושלים לתתא כגוונא דלעילא.⁶⁵ עבד שורי קרתא קדישא ותרעוי. מאן דעייל לא עייל עד דיתפתחון תרעין. מאן דסליק לא סליק עד דיתתקנון דרגין דשורי. מאן יכיל למפתח תרעין דקרתא קדישא ומאן יכיל לאתקנא דרגין דשורי? דא רשב"י, דאיהו פתח תרעין דרזי דחכמתא ואיהו אתקין דרגין עלאין, וכתוב: יראה כל זכורך את פני האדון ה' [שמות לד, כג]. מאן פני האדון ה'? דא רשב"י, דמאן דאיהו דכורא מן דכרניא בעי לאתחזא קמיה.

הנה כי כן לאחר סיום תפקידו הפרשני-דרשני של רשב"י, על-כל-פנים לפי

63 שם ח"ב, לח ע"א. וראה משנת הזוהר, א, עמ' רפח.

64 ראה גם ח"א, קסו ע"ב; ח"ב, מ ע"ב.

65 יש שמפרשים כי הכוונה לבינה (= ירושלים דלעילא) ולמלכות (ירושלים דלתתא) וזאת בהקבלה לגליפין עלאין (בבינה) ותתאין (במלכות). אך יש שמפרשים כי הכוונה לירושלים שלמטה, שהיא ירושלים הממשית, ולירושלים שלמעלה, שהיא השכינה. אין הכרח להכריע בין שני הפירושים כי מבחינה עקרונית אין הבדל ביניהם לגבי הבנת המשך הדברים, שאליבא דכולא עלמא מדובר בהם על חומותיה ושעריה של הקריה הקדושה במובנה הסמלי, דהיינו השכינה, וראה גם ח"א, פ ע"ב—פא ע"א ואת המקבילות בניצוצי זוהר על אתר, וכן ח"ב, נא ע"א.

הרגשתם של ר' חייא ור' יוסי, באים דברים אלה להשלים לכאורה גם את המסגרת הסיפורית של הקומפוזיציה. שוב ר' חייא ור' יוסי פועלים כאחד, שהרי עתה אל מול דמותו של רשב"י במלוא היקפה, כפי שנתגלתה להם במהלך כל דרשתו ובכל שהיה כרוך בה, אין כל משמעות להבדלים שביניהם. שניהם כאחד מכירים עתה במעמדו הנעלה ונותנים ביטוי להכרתם זו בדברי שבח מופלגים, עד כדי זיהוי עם 'פני האדון ה'.'⁶⁶ אין ספק שבדבריהם בכלל ובזיהוי זה בפרט מגיע

66 על ההפלה שבזיהוי זה עמד ר' יעקב עמדת בדברים הבאים: 'מאן פני האדון דא רשב"י לשון זה חר"ו (=חירוף וגידוף) הוא בודאי, ובוה איני נושא פנים למי שיהא, אפי' יהא רשב"י האמיתי (ח"ו לחשרו בכך, שיקבל עליו לעשות אלוה, אדרכה היא הראיה שלא יצאו דברים הללו מפיו, אשר לא צוה ולא עלתה על לבו מעולם, אפילו אמרה גדול שבנביאים לא ציינתא ליה, ולא אקבל שום התנצלות בכזה) חלילה להעלות על הדעת, שהם דברי חכמי תורתנו הקדושים הנאמנים לה, לתת כבודו ית' לאחר, לא תהא כזאת בישראל, והמשתף שם שמם ור"א [=ודבר אחר] כו' ח"ו, והרי כאן פתח פתוח לפורצי גדרו של עולם, פרצה קוראת לגנב, גונב דעת העליונה, לקחת ממנו דוגמא לומר הותרה הרצועה, מי שלח פרא אדם חשפי, לחלוק כבוד האלהות לב"ו, יותר מלשון זר ומר כזה. אבל האמת יורה דרכו, שלשון זה צריך תקון, וצריך לומר כמו שהגהתי שם בס"ה [=בספר זוהר] שלי, כי מלת את שבפסוק חסרה שם (ונשמטה מסופר המעתיק בשגיאה אגב שיטפיה, ודבר קל ומצוי הוא זה) וכן צריך להיות מאן את פני ה' כו', ובתקון זה הקטן, חזר הלשון בלתי זר, אך קרוב הוא קצת, ע"ד שנמצא לרז"ל שדרשו בכיוצא בה בפ' את ה"א תירא לרבות ת"ח. ועכ"ז שאני מרחקו, ע"פ הגהה זו, מ"מ איני מקרבו בשתי ידים, ולא נתקרה דעתי עדיין בלשון זה, לבי מהסס בו, כי יראה הוא דבר אחד, שמצינו מצות יראה גם באר"א [=באב ובאם], ובמקדש, שצוה הקב"ה בפירוש לירא מהם, אבל לכלול באת פני האדון, להראות את פני האדון, דא רשב"י, מיחזי חברותא כלפי שמיא, וכעין שתוף ח"ו, ועכ"פ ניתן מכוול לחסרי דעת, על כן אם היו זקנים מורי התורה אמתיים בדור מסכימים, הייתי אומר וגו' להסירו מן הספר לגמרי' (מטפחת סופרים, ירושלים תש"ל [נדפס צילום של למברג תרל"א], עמ' 22). יושם אל לב שאף-על-פי שהגיה את הדברים לא היה לבו של עמדת שלם עם ההגהה הזאת, והעדיף להשמיט את הדברים לחלוטין מן הטקסט. עם זאת הגיה הרב חיד"א את הנוסח בהתאם להגהתו של ר' יעקב עמדת (ראה נוצצי אורות על אתר). יש לציין שר' יעקב עמדת התעלם לחלוטין מדבריהם של פרשני הזוהר, כגון רמ"ק ור' אברהם גלאנטי, שהדגישו כי מדובר כאן בפני השכינה וזהו כינוי מקובל בזוהר ובמקורות חז"ל לצדיקים. בדרך פרשנית זו נוקט גם ר' יצחק יהודה יחיאל מקאמרנא עם שהוא מתפלמס בחריפות עם ר' יעקב עמדת בזה הלשון: 'מאן פני האדון ה' דא רשב"י כי צדיקיא הם אנפי שכינתא והוא מלא בכל הש"ס המקבל פני רבו מקבל פני שכינה ורשב"י הוא הפנים של האדון ה' שהוא השכינה וזה פשוט ולא ידענא קול רעש שהרעיש בכאן המשגע הצדיק גאון עולם ואיזה חירוף וגידוף מצא דבר שהש"ס בבלי וירושלמי מלא המקבל פני זקן כאלו מקבל פני שכינה ניזול ונקבל אנפי שכינתא, ואיזה שיתוף הוא ומי יכול על שגעות כאלה להתאפק עצמו, ומרבה בכזיון וקצף בתמהון לכב בדברי עתק ואין זה אלא שהיה משוגע ומבוהל כי באמת היה צדיק גמור' (זוהר חי, על אתר). על רקע זה יש לראות את נסיונו של הרב ראובן מרגליות לסתור את הגהתו של ר' יעקב עמדת ברושימה מרשימה של מקורות ומקבילות הבאה לאשר כביכול את טיעונו של הצדיק מקאמרנא (ראה ניצוצי זוהר על אתר). וראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 225.

אכן מדבריו בהמשך מתחוויר לנו עד מהרה שעיקרם אינו במה שהם מוסיפים על פתרון קושייתם של ר' חייא ור' יוסי אלא במה שמעבר לתוספת זו. היא כשלעצמה אינה אלא דיוק בלשון הפסוק 'וה' הכה כל בכור'. הדגש מושם עתה על 'כל בכור', רוצה לומר גם כוחות הרע, שעליהם דובר כבר לעיל, וגם בכורי מצרים ממש. ככולם עשה הלילה, הווה אומר: השכינה, את דיניו, באופן שכשיצאו בני ישראל ממצרים היו המצרים רואים מצד אחד את ישראל יוצאים ומצד שני את מתייהם הפזורים ברחובות ובשווקים. בכך בא לכלל ביטוי פרסום הנס, שלמעשה החל עוד בלילה, שהרי הלילה האיר כיום.⁶⁹ בכך מתמצה כל התוספת ודומה שהיא לא באה רק להבהיר היבט שאולי לא הוברר דיו עד כה, אלא גם, ואולי בעיקר, כדי לשמש נקודת מוצא לבירור העניין האחרון שאותו מבקש רשב"י להעלות בדרשתו. כוונתי להיבט הגאולתי של אותו לילה שעליו מדבר הפסוק הנדון. הנה כי כן, הואיל והלילה האמור היה ליל שימורים (על-פי הפסוק 'ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם', שמות יב, מב), עומד רשב"י על ההבדל בין לילה לליל. בניגוד לליל המציין רק את הנקבה מורה לילה על הזכר עם הנקבה בזיווג, ועל כך מורה גם התיבה 'שמורים' ברבים. הבחנה זו משמשת לו לרשב"י סמך להבלטת הצד השווה שבין גאולת מצרים לגאולה העתידה, שכן כמו בראשונה כך גם באחרונה ימלא תפקיד מכריע הלילה במשמעות שנתבררה זה עתה. והא ראינו: אף על הגאולה האחרונה נאמר 'שומר מה מלילה שומר מה מליל' (ישעיה כא, יא).⁷⁰ ואולם מאחר שהלילה כולל בתוכו גם את הזכר, כאמור כבר לעיל, יש לקרוא על שם הזכר, שהוא הבוקר. לפיכך נאמר על הגאולה 'אתא בוקר וגם לילה' (ישעיה שם, יב). הגאולה מתמחשת איפוא בהפיכת הלילה לבוקר.⁷¹ בדברים אלה, שבהם מסיים רשב"י את דרשתו, מצוי העיקר שאליו הוא חתר, רוצה לומר: העמדת הלילה הגורלי שבמצרים, אשר בו נעשה הדין בבכורים ובכל מה שהם ייצגו ובו נתפרסם הנס, כדגם לגאולה העתידה. הצורך להעלות היבט זה בסיום דרשתו מוכיח שרשב"י לא ביקש להצטמצם בפירוש הדרשני-קבלי של הפסוק 'ויהי בחצר הלילה' בלבד, כי אם חתר אל עבר תפיסה כוללת המקיפה את גאולת מצרים ואת הגאולה העתידה כאחת. תפיסה זו עשויה להבליט גם בהזדהותו עם משה את הגוון הגאולתי. מעתה יש לראות הזדהות זו

תיאור דמותו של רשב"י בקומפוזיציה שלפנינו אל שיאו. כל שלמדנו עליו עד כה מסוכם עתה באורח המועצם ביותר, המלמד מצד אחד על הלך רוחם האכסטטי של שני החכמים נוכח התגלותו של רשב"י לעיניהם בכל גדולתו, ומן הצד השני — על עצם ההתגלות הזאת. אין ספק שבהבליטם את פתיחת שער-הסוד על ידי רשב"י ואת פעילותו התיקונית-גאולתית בעליונים ובתחתונים הכרוכה בה⁶⁷ מותחים ר' חייא ור' יוסי, אולי בלי משים, קוי דמיון בין דמותו לבין דמותו של משה.⁶⁸ ייתכן שבכך הם רק העלו אל מעל פני השטח את מה שהיה כבר טמון מתחתיו בדברי רשב"י עצמו, שמבין כתליהם ניתן היה אולי לשמוע את הזדהותו עם משה.

חזיון להשערה זו אפשר לקבל מתגובתו של רשב"י לדברי השבח המופלגים הללו של ר' חייא ור' יוסי. אם כסבורים היו שרשב"י סיים את דרשתו הרי באה תגובה זו להעמידם בראש ובראשונה על טעותם:

אמר לון עד השתא לא סיימנא מלה דשאלתא דילכון

פתיחה זו לדברי ההשלמה שלו לדרשתו היא רבת משמעות הן מבחינת מה שיש בה והן מבחינת מה שאין בה. מחד גיסא יש להדגיש שבניגוד לפעם הקודמת, כאשר נכנס ר' חייא לתוך דבריו של רשב"י והלה התעלם ממנו לחלוטין משהמשיך בדרשתו, כאן הוא אינו מתעלם מדבריהם של ר' חייא ור' יוסי. נהפוך הוא: הוא פונה ישירות אליהם ומסב את תשומת לבם לכך שעדיין לא סיים את התשובה לשאלתם. והנה דווקא על רקע התייחסותו זו אליהם בולטת מאידך גיסא התעלמותו המוחלטת מתוכן דבריהם שכן הוא אינו מגיב כלל לשבחים המופלגים שהם הרעיפו עליו. הוא עובר עליהם בשתיקה גמורה, ובמקרה דנן מתקבל הרושם ששתיקה כהודאה דמי. המשך דבריו אך מחזק את הרושם הזה.

67 פעולתו התיקונית-גאולתית מובלטת במיוחד בקביעה שבאמצעות פתיחתם של שערי הסוד מתתקנים חומותיה של העיר הקדושה, שהיא השכינה. וראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 195.

68 על הדמיון בין רשב"י לבין משה העולה מדברי השבח של ר' חייא ור' יוסי עמד יפה ר' אברהם גלאנטי בפירושו: "...אין מי שיוכל לעלות עד שרשב"י יתקן המדרגות והסולמות יען כי ה' ר"ש בזמנו מבוע כמרע"ה בזמנו במבועי הנבואה, וזה כי לו לבדו ניתן רשות לגלות הסודות ועל ידו היו יודעים כל חכמי דורו ואפי' ינקא דדרא הוו חכמין בגין מארי' דדרא". גלאנטי מסכם כאן למעשה את מרכיביו העיקריים של הדמיון בין רשב"י למשה, שהוא מוטיב שכח בזוהר, וראה, למשל, ח"ג, טו ע"א ובמיוחד דברי ר' חייא בנידון שם, כב ע"ב — כג ע"א. כמו כן ראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 107-106, 125-126, בפנים ובהערות על שפע המקורות, המקבילות ומראי המקום המצויינים בהן. וראה עוד להלן, הערות 73, 74.

69 לח ע"א. הבלטת ההיבט הזה חשובה לו לרשב"י לעניין שיעלה אותו בהמשך. וראה להלן, הערה 71.

70 אף ליל הגאולה האחרונה יהיה ליל שמורים, שהרי 'שמורים' יכול שיתפרש כצירוף של שני השומרים שעליהם מדבר הפסוק. וראה עוד שם, קלא ע"א; ח"ג, כב ע"א.

71 לח ע"ב. מבחינה זו היה חשוב לו להדגיש לפני כן (ראה הערה 69), שליל הגאולה האיר כיום.

לא רק עם ההשגה המיסטית העילאית והגילום הסימבולי של ספירת יסוד (ו/או תפארת) כמאפייניו המובהקים של משה, אלא גם עם ההיבט הגאולתי שבפעילותו ובדמותו.

כאמור, הובלט היבט זה במשולב עם שני המאפיינים האחרים בתיאור דמותו של רשב"י בדברי השבח שהרעיפו עליו ר' חייא ור' יוסי לפני כן. מבחינה זו מאשרת השלמת דרשתו את הנאמר על-ידם, אף כי אין בה התייחסות מפורשת אל דבריהם. לא בכדי אין ר' חייא ור' יוסי רואים צורך להוסיף עתה דבר לדבריהם הקודמים. הסכמתם המלאה לדברי רשב"י באה לידי ביטוי במעשה:

יתבו ר' חייא ור' יוסי ואוליף להו רזא דתורת כהנים והוו מהדרי בכל יומא ויתבי קמיה.

בסיטואציה זו נשלמת המסגרת הסיפורית של הקומפוזיציה,⁷² שהחלה במסעם של ר' חייא ור' יוסי מאושא ללוד ומסתיימת כאן בישיבתם לפני רשב"י בטבריה כתלמידים לפני רבם. בשינוי נוסח אפשר לומר שהיא החלה עם כניסתם של שני החכמים אל תוך הלילה ומסתיימת עם אור הבוקר והיום המפזר לחלוטין את צללי הלילה. בסימן זה של הפיכת הלילה לבוקר, על כל המטען המשמעותי שהוענק לכך בדרשתו של רשב"י, מגיעה אף הקומפוזיציה שלפנינו אל סיומה.

ג

ניתוחה המפורט של הקומפוזיציה המחיש כמדומני בעליל את האינטגרציה האורגאנית שהושגה בה בין המרכיב הסיפורי-סיטואטיבי לבין המרכיב הדרשני. ראינו כיצד שני המרכיבים שלובים האחד ברעהו באופן שלא ניתן כלל להפרידם, שכן המרכיב הדרשני הוא בהחלט חלק אינטגרלי של העלילה הסיטואטיבית בעוד שהיא מצידה מהווה ללא ספק יסוד חשוב במבנהו ובהתפתחותו של הטעון הדרשני. הדברים נתחווירו לנו בעיקר תוך כדי בחינתם של השלבים השונים בהתפתחותו של סיפור המעשה מצד אחד, ותוך כדי בירורם של עיקרי המסכת הדרשנית-פרשנית לשלביה ולפרטיה השונים. אך בכך עדיין לא די. עתה משניצבת אל מול עינינו תמונתה השלימה של הקומפוזיציה כחטיבה ספרותית

72 כדאי להעיר שדברים אחרונים אלה משמשים בעת ובעונה אחת גם פתיחה לקומפוזיציה ספרותית אחרת שבאה מיד לאחר הקומפוזיציה שלנו. אולם זהו עניין הנוגע במבנה הדרשני של הפרשה כולה, עניין הדורש אף הוא בירור במסגרת הדיון באספקטים האסתטיים של ספרות הזוהר.

אחדותית, מן הדין לעמוד לאורה על משמעותה של האינטגרציה שהושגה בה. לצורך זה עלינו לשוב ולבחון תחילה שלושה עניינים, בעיקר במסגרת הסיפורית, שדומה כי רק עכשיו ניתן לעמוד על מלוא משמעותם.

ונפתח בסוגיית יחסי הגומלין בין העם לבין ראשיו, שר' יוסי העלה אותה בפני ר' חייא, והלה דרש בה מה שדרש. סוגיה זו נראית לכתחילה כעניין שולי שהקשר בינו לבין נושאה העיקריים של הקומפוזיציה רופף עד מאד. והנה מסתבר שלא כן הוא, שהרי מהי כל מערכת היחסים שבין ר' יוסי ור' חייא לבין רשב"י, כפי שהיא מתרקמת בקומפוזיציה זו, אם לא המחשה קונקרטית של הסוגיה האמורה. רשב"י המצטייר כאן כצדיק הדור מקרין מאורו על הדור כולו ועל חכמיו,⁷³ ובמקרה שלפנינו — על ר' חייא ועל ר' יוסי. בזכותו זוכים הם למה שזוכים, והדברים אמורים הן כלפי הגילוי של האיילה, על כל הכרוך בו, והן כלפי הסודות של רשב"י בדרשתו. לא בכדי קובע ר' חייא בהתייחסו אל האירועים הללו כי הוא וחברו זכו והדרך נתתקן לפניהם. בדרושו של ר' חייא בסוגיית יחסי התלות של העם בראשיו הוא מרחיק עדותו אל ימים קדומים, ימיהם של דוד ויהושפט. אבל מסתבר שהדבר איננו עניין להיסטוריה הרחוקה בלבד. הוא גם עניין אקטואלי מאד הנוגע בקורות את ר' יוסי ור' חייא כפי שהן מעוצבות בקומפוזיציה שלנו. יתר על כן: הוא אחד ההיבטים החשובים של מרקם היחסים בינם לבין רשב"י המהווה ציר מרכזי במהלך ענייניה. אחד מביטוייו של ציר זה הוא ההתפתחות בהכרתם של ר' חייא ור' יוסי מן השלב שאותו מגלם דרושו הנ"ל של ר' חייא אל השלב העומד בסימן דברי השבח המופלגים שהוא וחברו מרעיפים על רשב"י. בשלב הראשון עניין התלות של העם בראשיו נראה להם רחוק, ושעל-כן איננו נוגע להם באופן אישי; ואילו בשלב האחרון הם נותנים ביטוי מפורש להכרתם בתלותם הגמורה בראש העם שבדורם, הלא הוא רשב"י, בהכריזם 'זמאן דאיהו רכורא מן דכרניא בעי לאתחזאה קמיה'. הם לא רק נאה דורשים אלא אף נאה מקיימים, וזאת לא רק בכך שהם באים אל רשב"י אלא גם בכך שנשארים לשבת לפניו, כתלמידים לפני רבם השותים ממעיני תורתו; הרי זוהי הסיטואציה שבה מסתיימת הקומפוזיציה.

סיטואציה אחרונה זו עשויה להבהיר את משמעותו של העניין השני הקשור מהותית בקודמו, כלומר — במערכת היחסים שבין שני החכמים לבין רשב"י. נוונתי לאילן שתחתיו יושבים ר' חייא ור' יוסי ועוסקים בתורה. לאור ישיבתם

73 לעניין זה ראה לעיל בהערה 68 את דברי ר' אברהם גלאנטי: כמ"כן זוהר ח"א, צב ע"ב; קנה ע"ב — קנו ע"א (=משנת הזוהר, א, עמ' ג); ח"ב, פו ע"ב; פז ע"א; קמט ע"א (=משנת הזוהר, א, עמ' כא). וראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 144–143.

לפני רשב"י ולאור כל מרקם היחסים שבינם לבינו אשר הוביל בהכרח אל ישיבה זו, מתחוויר שאין האילן וכל העלילה הכרוכה בו אלא הטרמה סימבולית של כל היחסים הללו. הדבר מומחש באמצעות התקבולת בין שני האירועים המרכזיים בקורותיהם של ר' חייא ור' יוסי בלילה ובבוקר שלאחריו. כזכור, סרים שני החכמים מדרכם ומתישבים תחת אילן אחד. שם הם עוסקים בתורה ושם הם זוכים לראות את האיילה ולשמוע את הכרוז השמימי. והנה במקביל לכך הם סרים עם אור הבוקר מדרכם המובילה ללוד ופונים ללכת לטבריה כדי לחסות בצילו של אילנא רבא, הלוא הוא רשב"י⁷⁴ שצילו איננו צל כלל ועיקר, כי אם אור — אורם של סודות התורה שהוא מגלה להם. ישיבתם תחת האילן בלילה טעונה איפוא משמעות סימבולית המתפרשת רק לאחר מכן בישיבתם לפני רשב"י. לאור המשמעות הסימבולית הזאת של האילן שתחתיו הם יושבים בלילה מתחוויר לנו מדוע הם זוכים שם להתגלות האיילה בליווי קול הכרוז השמימי המגלה מקצת משמעותה. מסתבר איפוא שהם זוכים בכך לא כל כך בזכות תורתם, שהם עוסקים בה תחת האילן כמו בזכותו של רשב"י הנוכח במחיצתם שם, בלא שהם יהיו מודעים לכך. על רקעה של נוכחות זו, הממומשת באורח סימבולי על ידי האילן, תובן אף ידיעתו של רשב"י את כל הקורות את שני החכמים בלילה תחת אותו אילן.

העניין השלישי קשור אכן לקורותיהם באותו לילה, וליתר דיוק: להופעתה של האיילה הצווחת. ר' חייא מפענח אמנם את משמעותה הסימבולית ויודע אף לציין את הזמן המדויק של התגלותה. אולם מעבר לכך אין השגתו מגעת. על מלוא משמעותה ניתן לעמוד רק לאור דרושו של רשב"י על הספירה השלטת בחצות הלילה בדין וברחמים על כל הכרוך בכך. אוראז מתברר כי האיילה הצווחת היא אכן ההמחשה הסימבולית של היבט זה בהווייתו של השכינה. בתור שכזאת קשורה היא בקשר מהותי למשמעותו של הפסוק 'ויהי בחצי הלילה', כדרך שהוא מתפרש על ידי רשב"י, וכממילא היא מהווה כמין הטרמה סימבולית של מוטיב הגאולה העולה בפירוש זה.⁷⁵ נמצא שהתגלותה של האיילה

74 אילנא רבא — משום שכמו משה בזמנו רשב"י הוא ההתגלמות הסימבולית של יסוד (או תפארת), כפי המשתמע בבירור הן מדבריו והן מדברי השבח של ר' חייא ור' יוסי. וראה על כך בהרחבה יהודה ליבס, פרקים במילין ספר הזהר (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור), האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, ערך 'אילנא', סי' 4, 12, 25, 36–40, 42; המשיח של הזהר, עמ' 139–138 ובהערה 204 שם.

75 בהקשר זה ראוי להעיר כי מוטיב הגאולה קשור מהותית לסמל האיילה. הוא עולה בבירור רב כאשר מדובר על פקידת האיילה (וראה: זהר ח"א, ד ע"א, ובמיוחד ח"ב, ז ע"ב). הלשון 'כד יתי קודשא בריך הוא לפקדא לאיילתא' הנקוטה בהודמנות זו מתקשרת אסוציאטיבית להריון ולידה. ואכן במקומות שונים בוורה מפורשות צווחותיה של האיילה

בחצות הלילה לעיניהם של ר' חייא ור' יוסי באה להמחיש שמשמעותו של הפסוק 'ויהי בחצי הלילה' איננה מתמצה בהיבט ההיסטורי שלו בלבד, כי אם נגיעה ישירה לו אף לקורותיהם של ר' יוסי ור' חייא.⁷⁶ ובנקודה זו מתגלה אחד מיסודותיה העיקריים של האינטגרציה שהושגה בקומפוזיציה שלנו, שבלא הבנתו אל-נכון לא תובהר אף משמעותה האידיאלית.

כי זאת יש להדגיש: אילו היינו משימים מן הקומפוזיציה הזאת את המרכיב הסיפורי ומותירים רק את דרשתו של רשב"י על הפסוק 'ויהי בחצי הלילה' היה מתקבל משהו שונה לחלוטין לא רק מבחינה ספרותית טהורה אלא גם מבחינת משמעותו האידיאלית. ללמדך שעיקרה האידיאלי של הקומפוזיציה אינו נעוץ רק במרכיבה הדרשני. כפי שראינו כבר לעיל נוגעת משמעותו של הפסוק 'ויהי בחצי הלילה', כדרך שהיא מתפרשת בכל היקפה ועומקה בדרשת רשב"י, לקורותיהם של ר' חייא ור' יוסי המהוות את עיקרו של המרכיב הסיפורי. קורות אלה אינן באות לשמש מסגרת סיפורית-סיטואטיבית בלבד. הן טעונות משמעות אידיאלית משל עצמן. חשיבותן אינה פחותה איפוא מחשיבותה של הדרשה. האינטגרציה בין שני מרכיביה של הקומפוזיציה, הסיפורי והדרשני, היא אינטגרציה בין שני יסודות שויערך שבשילובם מכוננים יחידה ספרותית שמשמעותה האידיאלית

כצווחות של צירי לידה. אמנם הלידה שמדובר בה כאן היא בעיקרה לידה של נשמות (וראה במיוחד זהר ח"ב, ריט ע"ב = משנת הזהר, ב, עמ' נז), אבל יש שהיא מתוארת כלידת הגאולה ונשמות שני המשיחים. הדבר נרמז במאמר האיילה בזהר ח"ג, רמט ע"א (=משנת הזהר, א, עמ' רלח, וראה שם, פירושו של תשבי), וראוי לציין שהרמז הזה מתפרש שם בהרחבה ברעיא מהימנא העוסק בחישובי קץ וכלידת שני משיחים (כיוצא בזה ראה זהר ח"ג, סח ע"א — על כך שבחצות הלילה הקב"ה מכאיב לאיילה, ובמקביל לכך ברעיא מהימנא שם — על לידת שני המשיחים). ביתר הרחבה נדון עניין זה במאמר רעיא מהימנא אחר, החשוב מאד לענייננו, משום שבדומה לכאן אף בו מתוארת האיילה כמטרימה ומבשרת את הגאולה, וזאת בתור איילת השחר המקדימה את הבוקר שהוא הגאולה: 'בקר דאברהם דאיהו חסד דא סליק יתיר ביומא דפורקנא, אבל שחר אקדים ליומא דפורקנא, ומאי איהו? נצח, דשכינתא מסטריה אתקריאת אילת השחר... דצווחת אילת השחר על בנהא דאתתקף עלייהו קדרותא בגלותא שחרות השחר בע' שנין בתראין, בההוא זמנא יתקיים בישראל: "כמו הרה תקריב ללדת תחיל תזעק בחבליה כן היינו מפניך ה'" [ישעיה כו, יז]... ובהון אילת אעילת רישהא בין ברכהא. רישא איהו צדיק יסוד עולם, בין ברכהא, דאינון נצח והוד, ואומי לה ביה למפרק לבנא בבקר, דאיהו אריה, בקר — ימינא דאברהם משיח בן דוד, דנפיק מיהודה דאתמר ביה: "גור אריה יהודה" [בראשית מט, ט], ובג"ד: "חי ה' שכבי עד הבקר" [רות ג, יג] (זהר ח"ג, קיט ע"ב). קרוב לודאי שעל מאמרים אלה ברעיא מהימנא התבסס האר"י כאשר הוא פירש את הגנוז בסוד האיילה כנוגע בסוד יציאת מצרים ובסוד הגאולה העתידה. וראה לעיל הערה 20.

לפיכך יש לראות בפסוק זה כותרת לכל הקומפוזיציה ולא רק נושא לדרשה. זו הסיבה שהמחבר לא דן בו כלל ופותח מיד בסיפור המעשה. וראה לעיל, בראש דברינו בסעיף א.

שונה ומורכבת יותר ממשמעותו של כל אחד מהם בנפרד. מהי אם כן המשמעות האידיאלית הזאת?

בניתוח דרשתו של רשב"י העלינו שמשמעותו של הפסוק הנדון בה אינה מצטמצמת בתחומי המאורע ההיסטורי של מכת הבכורות במצרים. ראינו שרשב"י מבליט את ההיבט הגאולתי במשמעותו של הפסוק על-מנת להעמיד את גאולת מצרים כדגם לגאולה העתידית. לאמיתו של דבר הוא מותח קו מגאולת מצרים לגאולה האחרונה. והנה על הקו הזה מאתרת הקומפוזיציה שלנו חוליה חשובה המגולמת בקורותיהם של ר' יוסי ור' חייא ובמערכת יחסיהם עם רשב"י. כאשר סיכמנו את קורותיהם אמרנו שאפשר לראותן כמסע מתוך הלילה אל אור הבוקר והיום. לאחר מכן העמידנו רשב"י בדרשתו על כך שסימנה המובהק של הגאולה, זו שבמצרים וזו שבאחרית הימים, הוא אכן המעבר מן הלילה אל הבוקר, במובן הסימבולי-המיסטי העמוק של הדבר. מסעם של ר' יוסי ור' חייא מאושא ללוד, אשר הפך למעשה למסע מלילה אל הבוקר, מלילה של אידיעה, או ידיעה מוגבלת, אל אור הבוקר של הידיעה השלימה, שרק רשב"י יכול להעניק להם, הוא איפוא מסע של גאולה. תפקיד מכריע נועד במסע זה לרשב"י שדמותו מתעצמת ומקבלת ממדים של גואל.

נושאה העיקרי של הקומפוזיציה שנדונה כאן הוא אם כן נושא הגאולה. שלושה מוקדים לה לגאולה: הראשון הוא גאולת מצרים, השני הוא הגאולה האחרונה ובתוכם — הגאולה העכשווית, גאולתם של ר' חייא ור' יוסי. והנה שלא כמו שתי הגאולות הראשונות שהן בעיקרן גאולות לאומיות הרי זו השלישית היא בראש ובראשונה גאולה אישית. אף פעילותה של דמות הגואל בה נושאת בעיקרה אופי אישי. אך אין ספק שבהיותה חוליה מקשרת בין הגאולה הראשונה לבין הגאולה שבאחרית-הימים טמונים בחובה זרעיה, אם לא ניצניה, של הגאולה הלאומית. אולם זהו כבר עניין לסיפור אחר, או לקומפוזיציה זוהרית אחרת.

מסורת וחידוש בתפיסת השיר בזוהר

מאת

קרל אריך גרוצינגר

השיר, השבח והניגון הם צורה עתיקה ומקובלת של התבטאות דתית בישראל. כבר בתנ"ך, בתלמוד ובמדרשים ובעיקר בכתביהם של יורדי המרכבה אנו מוצאים חומר הימנולוגי עשיר, כך שהיתה לו למחבר הזוהר מסורת ארוכה ומגוונת להתבסס עליה בהשקפותיו על המוסיקה והשירה. שאיבתו ממקורות אלה הרי היא עובדה ידועה לכל קוראי הזוהר.

במסגרת מאמר זה, אין בכוונתי לאסוף ולפרש את כל המיגוון ההימנולוגי הזוהר מעל דפי הזוהר, אלא ברצוני להצטמצם ברעיונותיו המרכזיים של בעל הזוהר ולהשוותם עם השקפות חז"ל וספרות ההיכלות בעניין זה. זאת, כדי להצביע על המשותף והמפריד ביניהם בדעותיהם על מהות השיר.

כשרוצים להשוות את ההימנולוגיה הזוהרית עם המסורת הקודמת יש לשים לב לכך, שקיים הבדל עקרוני בין תפיסת השיר בספרות התלמודית-מדרשית לבין זו של הספרות המיסטית של יורדי המרכבה. הבדל זה איננו מוגדר במפורש בשני סוגי ספרות אלו אלא מתברר מתוך מחקר בלבד, ולכן תחילה עלי לסכם בקצרה את שתי דרכי המחשבה האלו, בהסתמכי על ספרי בנושא זה.¹ יסוד מוסד בשתי קבוצות ספרות אלו הוא היות תפיסת השיר תלויה במידה רבה בתפיסת האלוהות, הבריאה והאדם של המחברים. כלומר, תפיסת השיר מושפעת במידה מכרעת מה- *Weldanschauung* שלהם.

K.E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literature*, Tübingen 1982.
K.E. Grözinger, Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik, *JSJ* 11 (1980), pp. 66-77.

¹ עיקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט) • דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית